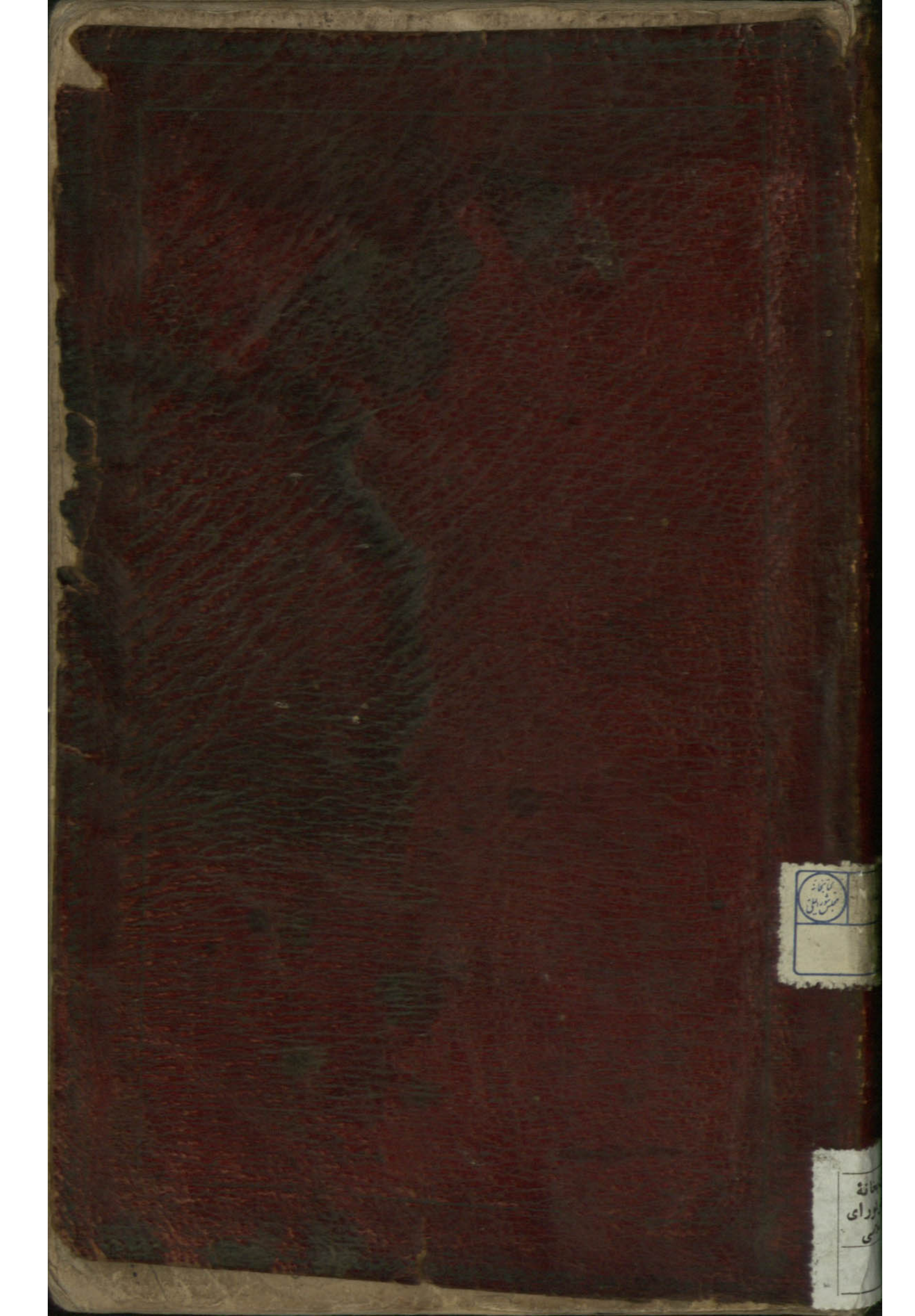
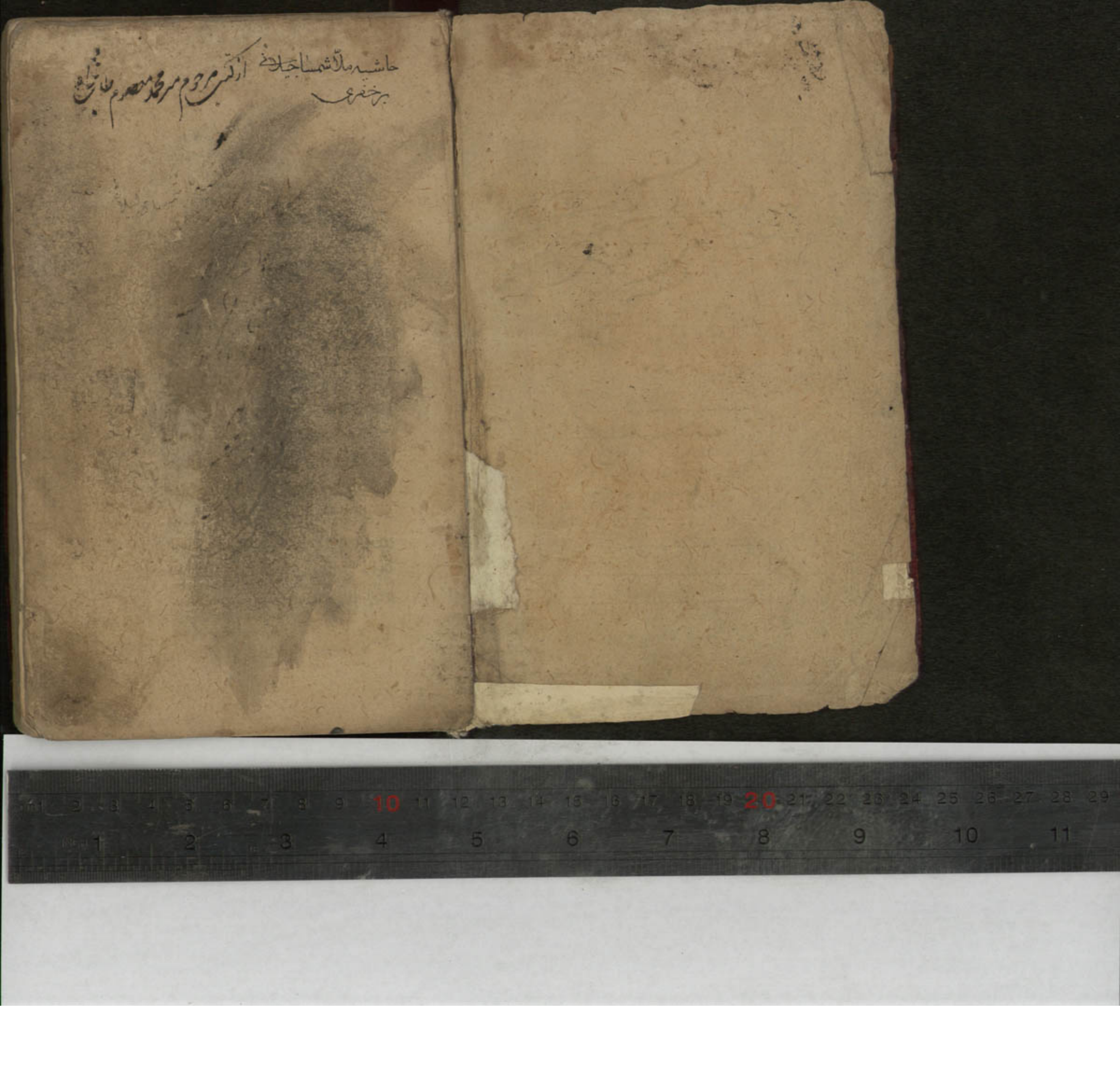


کتابخانه
مجلس شورای ملی
خانة
ورای
ی


کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
مؤسسهٔ ۱۳۰۲
اسم کتاب
مؤلف
موضوع تألیف
شمارهٔ دفتر
۱۴۱
۸۸
بازرسی شد


حاشیه ملا شمسا جیلانی
بر خضری
از کتب مرحوم میر محمد معصوم طاب ثراه



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نثق

الحمد لله ذي المجد والبهاء والصلوة والسلام على سيد البشر والانبياء و
عترته الاطهار والاصفياء وبعد افقر خلق الله الغني محمد المدعو بنساء
للجيلاني في هذه تعليقات اتفقت من فضل الله سبحانه على مبحث اثبات
الجزيل وشرح الجديد والحاشية التي علقها العلامة الخفري عليه مع
تحقيقات شافية وتدقيقات وافية والمرجو ممن يكون ناظرا فيها ان
ينظر بعين الانصاف فيسلك مسلك الوفاق او ينهج منهج الخلاف قال
المص قدس سره المقصد الثالث في اثبات الصانع اعلم ان موضوع العلم الالهي
هو الموجود المطلق بما هو موجود لان موضوع العلم يجب ان يكون بينا بنفسه
او مبينا في علم اخر فوقه وعلم اخر يجب ان يكون موضوعه بينا بنفسه وفي
العلم الالهي يبحث عن احوال الموجود بما هو موجود وهي قسمان احدهما
الامور العامة وثانيهما تقاسيم الوجود مثل قولنا بعض الموجود عقل وبعض
الموجود نفس وامثالها وعند الشيخ المقتول احوال الموجود بما هو موجود
ترجع الى تقاسيم الوجود مطلقا سواء كان تلك التقاسيم بالنظر الى الحقايق
المحصلة او لامور الغير المحصلة انما جنسه بالنسبة الى الحقايق المحصلة

في اثبات واجب الوجود

ولما كان العلم الالهي اشرف العلوم و اعلاها وليس فوقه علم

٧

١

لا الامور الغير المحصلة كالامور العامة اذا تقررت هذا فاعرف ان موضع الخلاف
في المسئلة هنا قيل هي صانع العالم موجود واعترض عليه بان الوجود موضوع
في العلم الالهي ولا يجوز ان يكون موضوع العلم محمولا في مسائل
العلم عوارض ذاتية لموضوع ويمكن ان يقال اي قولنا صانع العالم
موجود في قوة قولنا بعض الموجود صانع العالم وفيه تكلف لانه حينئذ
لابد ان يقال اولا ان المسئلة هي بعض الموجود صانع وقيل المسئلة هي
الواجب موجود واعترض عليه بان المسئلة حينئذ تصير بينة لان الواجب
هو الذي يجب وجوده والذي يجب وجوده يكون موجودا البتة فيصير
الحال ان ما يكون موجودا بالضرورة يكون موجودا واجيب بان
المراد منه من تلك المسئلة هو اثبات فرد لهذا العنوان اي العنوان
الذي هو مفهوم وجوب الوجود فلا يكون المسئلة بديهية ونقول ان
المسئلة هنا هي بعض الموجود واجب الوجود بالذات وهذا اختيار
المحققين وكلام الشارح صريح في كون المسئلة هذه حيث قال ان كان
واجبا الخ لانه جعل الموجود موضوعا ولا شك في ان المراد من الموجود
هنا بعض الموجود وفي اثبات هذه المسئلة مسلكان احدهما مسلك
المتكلمين وهو الاستدلال من المعلول على العلة ويسمى هذا القسم من
الاستدلال استدلالا انيا وثانيهما مسلك الحكماء وهو الاستدلال من



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله ذي المجد والبهاء والصلوة والسلام على سيد البشر وآله الأنبياء وعترته الأطهار والأصفياء وبعد فيقول الفقير إلى الله الغني محمد المدعو بشاه الجيلاني هذه تعليقات اتفقت من فضل الله سبحانه على مبحث الصانع من التجريد وشرحه الجديد والحاشية التي علقها العلامة الخفري عليه مع تحقيقات شافية وتدقيقات وافية والمرجو ممن يكون ناظراً فيها أن ينظر بعين الإنصاف ويتحرى بسلك مسلك الوفاق وينهج منهج الخلاف قال

المصنف قدس سره المقصد الثالث في إثبات الصانع أعلم أن موضوع العلم الإلهي هو الموجود المطلق بما هو موجود لأن موضوع العلم يجب أن يكون بيناً بنفسه أو مبيناً في علم آخر وفي علم آخر يجب أن يكون موضوعه بيناً بنفسه وفي العلم الإلهي يبحث عن أحوال الموجود بما هو موجود وهي قسمان أحدهما الأمور العامة وثانيهما تقاسيم الوجود مثل قولنا بعض الموجود عقل وبعض الموجود نفس وأمثالهما وعند الشيخ المقول أحوال الموجود بما هو موجود ترجع إلى تقاسيم الوجود مطلقاً سواء كان تلك التقاسيم بالنظر إلى الحقائق المحصلة أو الأمور الغير المحصلة إنما جنسه بالنسبة إلى الحقائق المحصلة

في إثبات واجب الوجود

ولما كان العلم الإلهي أشرف العلوم في أعلاها ولبني[؟]

٧

١

الأمور الغير المحصلة كالأمور العامة إذا عرفت هذا فاعرف أنه وقع الخلاف في المسئلة هنا فقيل هي صانع العالم موجود واعترض عليه بأن الوجود موضوع في العلم الإلهي ولا يجوز أن يكون موضوع العلم محمولاً لأن محمولات مسائل العلم عوارض ذاتية لموضوع ويمكن أن يقال أي قولنا صانع العالم موجود في قوة قولنا بعض الموجود صانع العالم وفيه تكلف لأنه حينئذ لا بد أن يقال أولاً أن المسئلة هي بعض الموجود صانع وقيل المسئلة هي الواجب موجود واعترض عليه بأن المسئلة ح تصير بينة لأن الواجب هو الذي يجب وجوده والذي يجب وجوده يكون موجوداً البتة فيصير الحاصل أن ما يكون موجوداً بالضرورة يكون موجوداً لا محالة وأجيب بأن المراد منه من تلك المسئلة هو إثبات فرد لهذا العنوان أي العنوان الذي هو مفهوم وجوب الوجود فلا يكون المسئلة بديهية وقيل أن المسئلة هنا هي بعض الموجود واجب الوجود بالذات وهذا مختار المحققين وكلام المصنف صريح في كون المسئلة هذه حيث قال إن كان واجباً الخ لأنه جعل الموجود موضوعاً ولا شك في أن المراد من الموجود هنا بعض الموجود وفي إثبات هذه المسئلة مسلكان أحدهما مسلك المتكلمين وهو الاستدلال من المعلول على العلة ويسمى هذا القسم من الاستدلال استدلالاً إنياً وثانيهما مسلك الحكماء وهو الاستدلال من

العلة على المعلول ويسمى لميا والاستدلال انيا وكلام المص مجمل لامرين الاول في
اثبات الصانع يحتمل معنيين ان يكون اشارة الى ان الاستدلال من المص
نوعات اي من المعلولات على العلة على ما هو راي المتكلمين ويحتمل
ان يكون اشارة الى راي الحكماء وهو الاحتمال الظاهر وسلك
الحكماء انحصر البرهان لميا وذلك بان يقال ان كون العالم مصنوعا
ومجعولا علة لكون الواجب صانعا للعالم اي هو علة لهذا الوجود الرابطي
للواجب تعالى لا الوجود في نفسه لان الوجود في نفسه للواجب تعالى ليس معلولا لوجود
العالم في نفسه معلول للواجب تعالى والوجود الرابطي للواجب تعالى وهو
كونه صانع العالم معلول للعالم باعتبار مصنوعيته ومجعوليته ولا
استبعاد في ذلك وبهذا يندفع الايراد المشهور وانه لا يمكن الاستدلال
اللمي على وجود الواجب تع لان كل شيء سوى الواجب تعالى معلول له
تعالى فلا يمكن الاستدلال على وجود الواجب تعالى بطريق البرهان اللمي
وايضا كل ما يحصل في ذهننا فهو ممكن وكل ممكن معلول له تعالى فانحصر
الطريق في الاني على ما هو طريقة المتكلمين ووجه الدفع ان ما
يثبت بالبرهان اللمي هو الوجود الرابطي للواجب تعالى وهو يجوز ان
يكون معلولا وعدم معلوليته تعالى انما هو باعتبار الوجود في
نفسه ولا امتناع في كون الواجب تعالى معلولا باعتبار الوجود الرابطي

اي غير انها الان الاستدلال الذي
ذكره المص قدس سره من مسلك
الحكماء لا المتكلمين منه

لا

كما ان الواجب لا يثبت له رازقية زيد بدون زيد لكن موقوف على وجود زيد
واذا حرر البرهان على هذا الوجه ترد عليه شبهة قوية اوردها صاحب
المحاكمات وتبعه غياث الحكمتين وغيره من التابعين له في ذلك وتقرير
الشبهة انه اذا كان العالم باعتبار مصنوعيته ومجعوليته علة لكون
الواجب صانعا للعالم لم يلزم انه لا يثبت للواجب تعالى صانعية العالم باعتبار
ذاته بل ثبوت الصانعية له تعالى بملاحظة حال العالم والحال ان الواجب
تعالى صانع العالم باعتبار ذاته وفي ذاته مع قطع النظر عن ملاحظة
حال العالم فلا يجوز ان يكون مصنوعية العالم ومجعوليته علة لهذا
الوجود الرابطي اي الواجب صانعا للعالم والجواب عنها اي نتيجة البرهان
بحسب النظر كما زعمه المورد هي كون الواجب صانع العالم لكن هذا الايراد
انما يرد عليه على تقرير البرهان المذكور فلنقرر البرهان على وجه
يندفع به الايراد المذكور ويظهر مقصود المبرهن فنوضح المقام
هو ان صانعية العالم يمكن اعتبارها من وجهين احدهما بحيث
يكون صانع واجب الوجود بالذات وثانيهما بحيث يكون وصفا
للواجب تعالى ومعناها كون الواجب بحيث صانعا للعالم لما
عرفت هذا فنقول للعالم صفتان احدهما المصنوعية والمجعولية
والاخرى ذو جاعل صانع واجب الوجود بالذات وهذه الصفة

تثبت بالبراهين التي ستاتي واحد الوصفين وهو المصنوعية والمجعولية
علة للوصف الاخر وهو كون العالم ذا جاعل صانع واجب بالذات
والنتيجة هي كون العالم صانعه واجبا بالذات لكون الواجب صانع
العالم فصورة القياس هكذا صانع واجب بالذات فالعالم ذو جاعل هو
صانع واجب بالذات وكون الواجب صانع العالم يظهر و
ينكشف بعد حقية تلك النتيجة من غير احتياج الى نظر وكسب في
هذا الظهور بطريق الاتفاق فثبوت صانعية العالم للواجب تعالى
انما هو بالنظر الى ذاته لا بواسطة امر اصلا غاية ما في الباب انه
يظهر لنا وينكشف عندنا بعد حقية ذلك القياس ونظير هذا
ان التصديق قد يكون خفيا وبعد التصور الطرفين يصير بديهيا
لان تصور الطرفين كاف له لا ان التصديق يكون مكتسبا
من التصور لخفيته كون الواجب صانع العالم لازم لحقية
ذلك القياس وهذا اللازم ليس لزوما اصطلاحيا بان
يكون حقية القياس المذكور ملزوما وحقية كون
الواجب صانع العالم وعلة بالقياس اليه لان كل ملزوم
اصطلاحي للازم مع ثبوت صانعيته العالم له تعالى ليس معللا
بغير ذاته اصلا كما عرفت فاللزوم بمعنى اللغوي يعني انه لا

ينفك

ينفك احد المتلازمين من الاخر لانه اذا ثبت القياس المذكور يصير كون الواجب
صانع العالم بديهيا لا احتياج الى فكر ونظر اصلا فكون الواجب صانع العالم
ثابت له باعتبار ذاته بلا علة غير ذاته ويمكن ان يقال ان كون الواجب
صانع العالم قد ظهر حقيته بمخالطة اللم لا ان له دليل اللمي وهذا لا يرد
والجواب في الاستدلال الاخر مشهور وهو ان الموجود المطلق له صفة
وهي اشتماله على الذي هو الممكن واشتماله على الفرد الممكن ظاهر و
هذه الصفة علة لاشتماله على فرد اخر هو الواجب الوجود بالذات
بالبراهين الاتية وتقرير الايراد انه اذا كان اشتمال الموجود
المطلق على الفرد الممكن علة لاشتماله على الفرد الواجب يلزم
ان يكون كون الواجب فردا للموجود المطلق معلولا لكون الممكن
فردا للموجود المطلق باعتبار ذاته بلا ملاحظة علته وهي اشتمال
الموجود المطلق على الفرد الممكن مع قطع النظر عن هذه العلة
في نفس الامر فيلزم امكان عدم الواجب فردا للموجود المطلق
وهو باطل لان كون الواجب فردا للموجود المطلق وهو باطل
ثابت له تعالى بالنظر الى ذاته وان قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته
وتقرير الجواب هو ان ليست نتيجة البرهان ان الواجب فرد
للموجود المطلق بل النتيجة هي كون الموجود المطلق بحيث الواجب

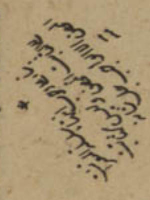
فرد افيه وتوضيح المقام ان كون الواجب فردا للموجود المطلق يمكن
اخذه من وجهين احدهما كون الواجب فردا بحيث يكون فردا للموجود
المطلق وبهذا الاعتبار وصف للواجب وليس هذا نتيجة البرهان
وثانيهما كون الموجود المطلق بحيث يكون الواجب فردا منه وبهذا
الاعتبار يكون وصفا للموجود المطلق وهذا الوصف معلول للوصف
الاول وهو كون الموجود المطلق بحيث يكون الواجب فردا منه
فصورة القياس هكذا الموجود المطلق مشتمل على الفرد الممكن و
كل ما هو مشتمل على الفرد الممكن يجب ان يكون مشتملا على الفرد
الواجب الذات بالبراهين الاتية فنتيجة البرهان على هذا الوجه
هو المقصود المبرهن نعم بعد هذا البرهان حصل لنا كون الواجب
فردا للموجود المطلق علة حين يلزم الفساد ويمكن ان يقال
ان خطبة هذا ظهر بعناية الا ان له برهان لمي قوله المصنف
قدس سره وصفاته واثاره جعل الاثار مقابلا للصفات اشارة
الى ان الصفات عين ذات الواجب تعالى ولا يلزم كون الصفات
من الاثار لانه لو كانت الصفات زايدة لاحتاجت الى رابطة
بذاته تعالى ولا يجوز ان يكون ذلك الواجب الرابطة غير الواجب
تعالى فبقي ان يكون الرابطة والموجد لتلك الصفات هو الواجب تعالى

فيلزم

فيلزم ان يكون الصفات اثرا له تعالى فتدخل الصفات في الاثار
فجعل الصفات مقابلة للاثار تنبيها على ان الصفات ليست زايدة على
ذاته بل هي عينها ولك ان تورد عليه ان تخصيص الفصل الثالث باثبات
الاثار ليس على ما ينبغي اذ الفصل الثاني ايضا في بيان الاثار
اذ ما سوى الله تعالى من الممكنات اثار له تعالى واجيب بان المراد
بالاثار هو مذكور في هذا الفصل اثره من حيث انه اثره لا من
حيث انه امر في نفسه بدون ملاحظة انه اثره تعالى قوله لانه
اخصرها على مقدمات قليلة قوله اوثق لما تقرر في فن البرهان
من ان اوثق البراهين ما يكون حد الوسط فيه حال جوهر
ذات الموضوع وما نحن فيه كذلك لان قولك بعض الموجودات
واجب استدلال عليه من حال جوهر الموجود والوجود طبيعية قوله
اشرف لاشتمال البرهان على الوجود وهو اشرف قوله حدوث
الخلق جوهرا كان او عرضا اما الاول فبان يقال الجوهر
حادث فكل حادث فله محدث واما الثاني فمثل ما نشاهد
من انقلاب النطفة علقة ثم لحما ودما اذ لا بد لهذه الاحوال علقة
الطارية على النطفة من مؤثر صانع حكيم وتفصيل الكلام في
شرح المواقف قوله او امكانه بشرط الحدوث لان القديم عندهم

لا يحتاج الى العلة كما هو مذكور في محله **قوله** او الحركة كما هو طريقة المتكلمين
واعلم ان الطبيعيين بعد ما اتفقوا ان لكل متحرك محركا ولا يجوز ان
يكون الشيء محركا لنفسه قالوا ان جميع الحركات يجب ان ينتهي الى محرك لا
يكون التغير في صفاته كالمتحرك في الاين والوضع وغيرهما من المقولات
ولا في الذات كالممكنات فانها تنتقل من الليس الى الايس والموجود الثابت
الذات والصفات ليس الا الواجب الوجود بالذات فان قيل وظيفة
الطبيعيين هي البحث عن احوال الجسم الطبيعي من حيث الاشتمال على الطبيعة
واثبات الواجب من مسائل الفلسفة الاولى لان اثبات وجود الاشياء
انما هو على ذمة الفلسفة الاولى قلت المسئلة عندهم هي الجسم
محرك واجب الوجود بالذات فاثبات الواجب عندهم يؤول الى اثبات
حال من احوال الجسم له **قوله** بوجوه اربعة لا على ما اورده المصنف
قدس سره لان ما اورده يكون له احتمالان فقط على سند بقوله
وهو احد احتمالي كلام المصنف قدس سره **قوله** لزوم الدور اورد عليه ان
لزوم الدور والبيان غير تام وانما يلزم الدور اذا توقف موجود
معين على موجود متوقف ولم يلزم مما ذكر وتحقق ايجاد ما موقوف
على موجود موجود من الموجودات ووجود كل موجود معين يتوقف
على وجود علته المتقدم عليه فاللازم عليه هو التسلسل لا الدور

وافاد



5

فافاد الاستاد ادام الله تعالى ظلال افاداته في دفع هذا الايراد بقوله
الشريف طبيعة الايجاد متاخرة عن طبيعة الوجود لانها طبيعة تابعة
يستحيل قيامها بذاتها فهي انما يكون وصفا للشيء والربط الايجابي مطلقا
يتاخر عن وجود الموضوع فان ثبوت صفة لشيء فرع ثبوت الموصوف
في نفسه فطبيعة الموجود متقدمة على طبيعة الايجاد وعلى تقادير عدم
وجود الواجب تعالى لا يحفظ ذلك لان اتصاف طبيعة الممكن بطبيعة الوجود
لا يكون الا بعد الايجاد بها وهذا تقرير البرهان على وجه فالمقصود
من قوله الشيء ما لم يوجد لم يوجد انه ما لم يتصف بطبيعة الوجود
لم يتصف بطبيعة الايجاد وعلى هذا لا يتوجه شيء من وجود الشبه كما
يقال اللازم من قولهم الشيء ما لم يوجد لم يوجد توقف ايجاد شيء
شيء على وجوده لا توقف طبيعة الايجاد على طبيعة الوجود وعلى
تقرير التسلسل لا يلزم خلاف ذلك لا يبقى على ما ذكر ثم يلزم توقف طبيعة
الوجود ايضا على نفسها لان اتصاف شيء بها يتوقف على وجود ذلك
الشيء بعين ما ذكر لانا نقول لا يتم ذلك في طبيعة الوجود مطلقا لانها
ليست حقيقة تابعة حتى يلزم كونها وصفا بهيته بل قد يكون طبيعة
الوجود قائما بنفسه انها كما في حقيقة الواجب الوجود فان اورد
في طبيعة الوجود المطلق العام البديهي يختار انها متاخرة عن

على تقديره

طبيعة الوجود الخاص القائم بذاته الواجب الوجود بنفس ذاته فحدث
واستقم كما امرت انتهى كلامه فان قيل ان اريد بالايجاد الاضافى فلم انه
طبيعة ناعتة لكن نقول ان الوجود ايضا طبيعة ناعتة وعدم كون
الوجود طبيعة ناعتة انما يثبت بعد اثبات الواجب وهذا عين
المتنازع فيه وان اريد بالايجاد الحقيقى اى حيثية الذات فلا نم
انه طبيعة ناعتة بل هى طبيعة منعوتة قلت ان نختار ان المراد
بالايجاد الاضافى فنقول طبيعة الايجاد الاضافى متاخر عن الوجود
لان الشئ ما لم يوجد لم يوجد فثبت طبيعة الايجاد على طبيعة الوجود
فلو كان طبيعة الوجود ايضا طبيعة ناعتة يلزم ان يتاخر طبيعة
الوجود عن طبيعة الايجاد فيلزم الدور فظهر انه لا يصح ان يكون
طبيعة الوجود طبيعة ناعتة ولا يكون متاخرة عن طبيعة الايجاد
فيجب ان يكون فى الوجود وجود لا يتاخر عن طبيعة الايجاد و
هو الوجود الواجب فان قيل لا ان يلزم من عدم تاخر طبيعة الوجود
عن طبيعة الايجاد ان لا يتاخر عن فرد الايجاد قلت اذا تقدم فرد
شئ على شئ يلزم تقدم طبيعة الفرد ايضا لان الفرد معروضه
ومتاخر عنها لان الطبيعة داخلة فى قوام الفرد والمتاخر من المتاخر
متاخر فان قيل لم لا يجوز ان يتاخر كل فرد فرد من الايجاد على كل

فرد فرد من الوجود الذى لم يتوقف ذلك الوجود على ذلك الفرد من الايجاد
بل على فرد اخر وكل فرد فرد من الوجود يتاخر عن الايجاد الذى لم يتوقف
ذلك الايجاد على ذلك الوجود بل على وجود اخر وح لم يلزم الدور بل اللازم
هو التسلسل كما ذكره المورد ليس مقابلا لما ذكر المبرهن لان كلامه فى طبيعة الو
جود وطبيعة الوجود لا فى افرادها على انا نقول لو فرضنا ان الكلام فى
افرادهما لكن مقصوده ايضا بيان ذلك انه اذا لم يكن فى الوجود واجب الذات
وذهب التسلسل الى غير النهاية قلنا ملاحظة الايجادات الغير المتناهية
بعنوان الاجمال قوله بحيث لا يشذ عنها شئ من الايجادات الفقولية
السلسلة باسرها تاخرنا على ان الشئ ما لم يوجد لم يوجد ولا يوجد
ايجاد تلك السلسلة لم يكن له تاخرنا على ان الشئ فلو كانت سلسلة
الموجودات بحيث لا يشذ عنها لها تاخرايم يلزم الدور وهو مح فيجب
ان يكون فى سلسلة الايجاد وجود لا يكون متاخرا عن الايجاد وهو
الواجب الذات فثبت المط قوله ومنها ان ليس للوجود المطلق من حيث
هو موجود مبدا هذه المقدمة ذكرها الشيخ فى الشفا وافاد الاستاد ان
هنا مقدمة اخرى لاتمام الدليلين كما للطبيعى وتقريب البرهان ان
طبيعة الممكن بما هى لها مبدا وطبيعة الوجود بما هى موجودة ليس
لها ابتداء والا يلزم الدور فلا يجوز اختصاص الموجود والممكن ليا

مساوٍ بل الموجود اعم من الممكن فيلزم ان يكون في الوجود موجود
غير الممكن وهو الواجب لذاته وهذا البرهان مبني على وجود الكلي
الطبيعي في الخارج لانه لو لم يكن للكلي الطبيعي وجود في الخارج لما تم
هذا البرهان لان لمانع ان يقول لا نم ان الكلي الطبيعي موجود
في الخارج حتى يق انه موجود في الخارج ولو لم يكن له مبدأ لم يلزم
الدور ولما ذكرنا ظهر وجه اندفاع ما اورد على ذلك البرهان
من انا لا نم ان الموجود المطلق ليس مبدأ ولزوم تقدم الشيء على نفسه
ثم اذا الموجود المطلق الموجود العام وتحققه في ضمن فرد آخر وهلم
جرا فاللازم هو التسلسل لا الدور واستحالته غير ماخوذ في البرهان
وان يرجع الى البرهان المشهور ووجه الاندفاع ان هذا البحث ليس
مقابلا لما يقول المبرهن لان ايراده يرجع حقيقة الى ان الفرد
علة للفرد وكلام المستدل ليس في الفرد بل في الطبيعة لانه كما ان الفرد
موجود كذلك الطبيعة موجودة في الخارج بناء على وجود الكلي
الطبيعي فغرضه لو كانت طبيعة الوجود بما هي طبيعة الوجود لها
مبدأ يلزم الدور وهو ظاهر لا يخفى قوله وهذا حقيق بان يكون
طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه واعلم ان
المسالك المشهورة في البرهان الذي على اثبات الواجب ثلثة احدها

مفهوم

٧ من جهة امكان العام ومصنوعيته وثانيها من جهة اشتمال طبيعة الموجود
على الفرد الممكن وثالثها ملاحظة اصل طبيعة الوجود والموجود مع قطع النظر
عن ما عداها وهذا الاخير قد وصفه الشيخ في الاشارات بانه طريق الصديقين
الذين يستشهدون بالحق لا عليه فانهم يثبتون العقل بالواجب لانهم يعلمون
ان الواجب واحد من جميع الجهات ولا يصدر عن الواحد الا الواحد
فلا يجوز ان يكون الصادر الاول الا العقل المفارق عن المادة وعلائقها
وهذا يثبتون سائر الموجودات الى اقصى الوجود بالواجب تعالى انكم
استشهدتم بطبيعة الموجود على الحق وكذلك بالوجود ايضا تلك طبيعة
الوجود والموجود هنا بعينها الواجب جل شانه لان الوجود والموجود
عين بالنسبة الى الواجب وزائد بالنسبة الى الممكن فلا يستدل بغيره
تعالى قوله مجموع الموجودات من حيث هو ليس له مبدأ بالذات الخ
لانه لو كان لمجموع الموجودات مبدأ يلزم تقدم الشيء على نفسه و
الفرق بين هذا وبين ما سبق هو ان هذا السبب انما يلاحظ مجموع
الموجودات من حيث هو مجموع الموجودات ولا يتوقف الحكم على الوجود
الكلي الطبيعي بخلاف المسلك السابق فان الملحوظ هو طبيعة الموجود
من غير النظر الى افرادها ولهذا توقف البيان على وجود الكلي في
الخارج مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير اثباتها هاهنا

انما قال من حيث هو موجود اشارة الى ان الشيء باعتبار الوجود لا ينفك
عن الوجوب لان الشيء ما لم يجب لم يوجد ومفيض الوجوب لا يصح ان
يكون غير الواجب ثم لان الوجوب بالغير هو ان يصير الشيء بعينه
بحيث تمتنع عليه جميع انحاء عدمه واذا لم يمتنع بعلته جميع انحاء عدمه
لم يوجد لان الشيء ما لم يجب لم يوجد وليس شيء من الممكنات ان
يكون في حد نفسه ممتنعا عن العدم لان بعض انحاء العدم معلوله
هو ارتفاع العلة والمعلول جميعا بخلاف اذا كانت العلة امرا يكون
واجب الوجود بالذات فانه لما كان يمتنع ارتفاع علته بالذات
فلا يتصور هذا النحو من العدم ايضا في معلوله فالوجود لا ينفك
عن الوجوب والوجوب لا يحصل الا من الواجب بالذات فالشيء
باعتبار انه هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا فلم يكن الممكن حاصلا
لافاضة الوجوب والوجود فيجب ان يكون في الوجود واجب الوجود
بالذات فيجب وجود الممكنات وتفصيل المقام ان ههنا مسلكين احدهما
التمسك بالوجوب اللاحق والآخر التمسك بالوجوب السابق اما
بطريق التمسك بالوجوب اللاحق اي الوجوب اللاحق هو الضرورة
بشرط المحمول يعني ان الشيء واجب الوجود ارتفع عنه جميع انحاء العدم
لانه لو لم يرتفع جميع انحاء العدم لما يتحقق الوجوب اللاحق لان الوجوب

اللاحق

اللاحق هو رفع جميع انحاء العدم لا يحصل الا من علة واجبة بالذات فانه
لو لم يكن مستندا الى الواجب بالذات لما يصح ان يقال انه وقت الوجود
قد ارتفع عن انحاء العدم لانه لو ان ارتفع عنه جميع انحاء العدم الذي
مع تحقق علته لكن لما كان علته غير واجبة بالذات بقي نحو واحد من
انحاء عدم ذلك المعلول مع علته لان عدم العلة من انحاء عدم المعلول
بمعنى انه يجوز ان يرتفع المعلول مع العلة بناء على ان علته لم يكن
بحيث يمتنع عليه العدم بالذات بخلاف ما اذا كانت العلة شيئا يكون
واجب الوجود بالذات فيجب ان يكون في الوجود واجب بالذات
والا يلزم عدم تحقق الوجوب السابق هو ان يرتفع جميع انحاء العدم
قبل الوجود حتى يوجد الشيء لان الشيء ما لم يجب لم يوجد ورفع جميع
انحاء العدم لا يحصل الا من الواجب بالذات لما مر فالوجوب السابق
ايضا لا يحصل الا من الواجب بالذات فاذا ثبت ان الوجود لا ينفك عن
الوجوب وان الوجوب مطلقا سواء كان سابقا او لاحقا لا يحصل الا
من جنابه جل سلطانه ظهر حقيقة قول المحشي مجموع الموجود من
حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا ومجموع الممكنات ليس يمتنع ان
يصير لا شيئا على ما حققنا عرض المحشي اندفع ما اورد عليه من ان
هذا مسلك اخر سوى طريق الاستدلال والمباحثة او على هذه الطريقة

قوله اراد بقوله مجموع الموجودات الخ ان المجموع المذكور بشرط ان يكون
موجودا يمتنع ان يصير لاشيا محضا فسلم جميع الممكنات الموجودة بشرط الوجود
ايضا لذلك بلا فرق وان اراد جميع الموجودات المقيدة بالوجود
ممتنع ان يصير لاشيا محضا فمم وانما يصح ذلك على تقدير وجود الواجب بالذات
لا مطلقا ومن لم يسلم وجود الواجب كيف يسلم ذلك ووجهه لان ذلك
ان غرض المستدل هو ان الموجودات لها اعتباران احدهما اعتبار
انها موجودات يجب ان يكون لها وجوب لان الوجود لا ينفك
عن الوجوب والوجوب لا يحصل الا من الواجب بالذات لما بينا و
بالجملة فكل موجود محفوف بوجوبين سابق ولاحق وشيء منهما
لا يحصل من غير الواجب بالذات كما مر فحاصل الكلام ان الموجود لما
لم ينفك عنه الوجوب والذي عنى الوجوب والنفي الذي يتصف
بالوجوب سواء كان سابقا او لاحقا يمتنع ان يصير لاشيا محضا لان
الشيء الممكن ما لم يمتنع جميع انحاء عدمه عليه لم يصير لاشيا متصفا
بالوجوب واذا صار متصفا بالوجوب فقد صار جميع انحاء عدمه
ممتنعا واذا صار جميع انحاء عدمه ممتنعا يمتنع ان يصير لاشيا وباعتبار
انها ممكنات لا يابى عن الوجود ولا عن العدم فلا يمتنع ان يصير لاشيا
صرفا واذا عرفت هذا عرفت انه اختيار كل واحد من شقي الترديد لو

ودفعه

ودفعه بما ذكرنا **قوله** في حكم واحد اي في حكم ممكن واحد بتقرير ورد لا مر باعتبار
ذاته وثانيهما من حيث جواز جزؤه لانعدام بعد الوجود باعتبار ذاته ايضا وهذا
الاحتمال الثاني مذكور في كلام المحشي دون الاول فان الممكن الواحد
ومجموع الممكنات حينئذ لا يتفاوتان في ذلك الحكم فان قيل بعض الموجودات
الممكنة كالزمان لا يجوز عليه العدم الطاري لان العدم الطاري ممتنع
على الزمان فاذا امتنع عليه العدم الطاري يكون هو واجبا بالذات
لان احد الطرفين اذا كان ممتنعا بالذات على ما تقرر في موضعه فلا يكون
الزمان محتاجا الى العلة المبقية ولا يجوز عليه طرو العدم قلت اما اولا فلان
الممتنع على الزمان انما هو العدم الطاري الدهري واما ثانيا فلانه لا يلزم
من امتناع العدم الطاري على الزمان ان يكون بقاؤه واجبا بالذات لان
ما ثبت في موضعه هو ان احد النقيضين اذا كان ممتنعا بالذات يكون النقيض
الاخر واجبا بالذات وما نحن فيه ليس كذلك لان نقيض الوجود البقائي
هو رفع الوجود البقائي ورفع الوجود البقائي يتصور من وجهين احدهما
ان لا يوجد الزمان من بدء الامر وثانيهما ان رفع وجوده البقائي من
بعد الوجود وهذا وان كان ممتنعا لكن لا يلزم من امتناعه لاخص امتناع الاعم
لان رفع الوجود البقائي يتصور من وجهين كما ذكرنا فرفع الوجود البقائي
ممكن باعتبار تحققه في ضمن عدم وجود الزمان من بدء الامر **قوله**

موجد جميع الممكنات الصرفة وجب ان يكون خارجا عنه بالضرورة تقرير
البرهان ان مجموع الممكنات الصرفة لا بد من ان يكون علتها عينها او جزءها
او امرا خارجا عنها فالاول باطل بالبديهة وكذا الثاني لانه اذا كان جزءها
علة يلزم ان يكون الشيء علة لنفسه ولعلله وهو باطل ايضا فبقي ان يكون
علة الممكنات الصرفة امرا موجودا خارجا عنها والموجود الخارج عن الممكنات
هو الواجب بالذات واورد على هذا الدليل شبهة مشهورة وهي المسماة بشبهة
ما فوق معلول الاخير تقرير الشبهة انا نختار ان مجموع الممكنات
الصرفة علتها جزؤها ولا يلزم منه كون الشيء علة لنفسه ولعلله بيان
ذلك ان استناد شيء الى شيء يتصور من وجهين احدهما ان يكون
الشيء مستندا الى شيء فقط وهذا يتصور في صورة كون العلة تامة
والثاني ان يكون الشيء مستندا الى شيء يكون ذلك الشيء مشتملا على
جميع ما يتوقف عليه معلوله اذا تمهد هذا فلنا ان نقول ان السلسلة
الغير المتناهية ينفصلها الى جزئين احدهما المعلول الاخير وثانيهما
جميع ما فوق هذا الجزء وهكذا فلا يلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلله
فان قيل مراد المستدل هو انه لو كان واحد من الاجزاء علة لجميع
الاجزاء يلزم المفسدة المذكورة والذي اختاره صاحب الشبهة
ليس اختيار الشق من الشقوق التي ذكرها المستدل قلت غرض صاحب

الشبهة

الشبهة هو ان ههنا احتمالا اخر لم يذكره المستدل فان لم يذكر المستدل هذا
الاحتمال فلا يكون ترديده حاصرا وان ذكره فلصاحب الشبهة اختيار هذا الشق
ولا يلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلله وهذه الشبهة مندفعة بالمقدمة
التي مهدها المحقق بان انه لما كان جميع الممكنات في حكم ممكن واحد
في طريان الانعدام عدم الوجود فلا بد لبيان علة على الاطلاق
والعلة على الاطلاق يكون علة للجميع فاذا فرض ان الجزء علة على الاطلاق
يلزم ان يكون الشيء علة لنفسه ولعلله وايضا قد مر فيما سبق ان شيئا من الممكنات
لا يصح ان يكون مفيضا لوجود شيء ما لما مر من ان الشيء ما لم يمتنع عنه
جميع انحاء العدم لم يكن واجبا لم يكن موجودا وشيء من الممكنات لا
يصح ان يصير منشأ للوجوب السابق ولا اللاحق كما عرفت فيجب ان
يكون موجد الواحد من الممكنات موجد الجميع ايضا وهذه الشبهة
جارية في البراهين الاتية والجواب الجواب قوله مجرد الامكان الوقوعي
المراد بالامكان الوقوعي هو ما لا يلزم من وقوعه محال والممكن بالامكان
الذاتي اعم منه ان يلزم من وقوعه محال ام لا اذا عرفت هذا فنقول
يكون لنا في اثبات الواجب جل شانه مجرد الامكان الوقوعي فهذا
الغرض لا يصح الا مع وجود الواجب جل شانه بالفعل لانه لم يكن الواجب
موجودا بالفعل يلزم عدم تحقق الامكان الوقوعي لانه على تقدير

المراد بالعلة على الاطلاق ... العلة الضرورية والعلة الفاعلية المفيضة لجميع الممكنات الصرفة منه

برهان الضرورة

عدم الواجب جل شانه يلزم من وقوع شيء من الاشياء محال وهو الدور
لانه يلزم توقف ايجاد ما على موجود ما وتوقف موجود ما على ايجاد
ما فلم يكن شيء من الاشياء ممكنا بالامكان الوقوعي ولا باس علينا
بان يذكر بعض البراهين التي في هذا المطلب الاعلى والمقصد الاقصى
منها برهان الضرورة من اللاضرورة تقريره ان الممكن باعتبار ذاته
لا يكون له الا سلب ضرورة الوجود والعدم ولهذا احتاج في كل
منهما الى علة فليس لشيء من الممكنات باعتبار ذاته ضرورة وقد ثبت
ان الشيء ما لم يجب ولم يحصل ضرورة الوجود من علته لم يوجد فاذا
لوحظت سلسلة الممكنات متناهية او غير متناهية على سبيل الاجمال
وفرض انه ليس في الوجود واجب بالذات يلزم صدور الضرورة
من اللاضرورة وبالجملة اذا لم يكن في الوجود ضرورة بالذات فمن
اين يحصل ضرورة الوجود الممكن فيلزم ان يحصل الضرورة من اللاضرورة
وهذا محال بالبداهة واعلم ان صدور الضرورة من اللاضرورة
فيما نحن فيه مستلزم لصدور الشيء من الاخص من نقيضه بيان ذلك
ان نقيض الشيء هو سلب ذلك ورفعه فنقيض ضرورة الوجود هو سلب
ضرورة الوجود وهو اعم من سلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة العدم
معا لان سلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة العدم لا يتصور ان ينفك

برهان الاولوية

عن سلب ضرورة الوجود وهو ظاهر بخلاف سلب ضرورة الوجود فانه
قد يتحقق بدون سلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة العدم معا لان
سلب ضرورة الوجود يتحقق في الممتنع ولا يتحقق فيه سلب ضرورة
الوجود وسلب ضرورة العدم معا لان عدم الممتنع ضروري له فاذا
فرض ان ليس في الوجود واجب بالذات يلزم صدور الضرورة من لا
ضرورة الوجود والعدم معا ومنها برهان الاولوية ويمكن تقريره
من مسلكين احدهما من مسلك الوجود الابتدائي والعدم الابتدائي
وثانيهما من مسلك الوجود الثانوي البقائي والعدم الثانوي البقائي
الطاري فعلى الاول نقول لو كانت الموجودات منحصرة في الممكنات يلزم
الترجح بلا مرجح بيان ذلك ان الممكن كما ان وجوده بعلة كذلك
عدمه بعلة فوجودات الممكنات يكون في سلسلة متناهية او غير
متناهية ولا يكون هذا البرهان مبنيا على ابطال التسلسل لانه
تمام على تقدير التسلسل وعدمه وكذلك عدمات الممكنات في
سلسلة مترتبة متناهية او غير متناهية في جانب العلل فح للسائل
ان يقول لم تحققت سلسلة الوجود دون العدم ولو قلت لانه
تحققت علة سلسلة الوجود دون سلسلة العدم قلت نأخذ
جميع السلسلة المترتبة بحيث لا يشذ عنها علة في جانب الوجود وكذلك في

جانب العدم فلا معنى حينئذ لان يقال انه تحققت علة جانب الوجود
لانه قد اخذنا تمام السلسلة المرتبة فى جانب الوجود وكذلك تمام
السلسلة المرتبة فى جانب العدم فبعد ذلك الفرض لسائل ان يقول
لم تحققت هذه السلسلة اى سلسلة جانب الوجود دون سلسلة جانب
العدم فيلزم الترجح بلا مرجح وكذا لو تحققت سلسلة جانب العدم
لم تحققت سلسلة جانب العدم دون سلسلة جانب الوجود فالترجح
بلا مرجح لازم على كل واحد من التقديرين لكن فيه شئ وهو ان
الدليل لا يتم على فرض تحقق سلسلة جانب العدم دونه لانه اذا فرض
تحقق سلسلة جانب العدم ويقال لم تحققت سلسلة جانب العدم دون سلسلة
جانب الوجود فح لقائل ان يقول لان سلسلة العدمات قد انتهت الى عدم الواجب
بالذات بخلاف سلسلة جانب الوجود لانها لم تنته الى وجود واجب بالذات
بخلاف سلسلة جانب الوجود فالصواب ان يقتصر فى تقرير البرهان على
جانب الوجود سواء كان الوجود ابتدائيا او ثانويا بان يقال فى جانب
الوجود الابتدائى لما فرض على ما هو الواقع تحقق سلسلة جانب الوجود
فلسائل ان يقول لم تحققت سلسلة جانب الوجود دون سلسلة جانب
العدم فيلزم الترجح بلا مرجح واما فى جانب الوجود الثانوى بان يقال
قد اثبتنا ان الشئ فى اثناء البقاء يحتاج الى العلة فعلى تقدير عدم الواجب

العياذ بالله

١٢

العياذ بالله علة البقاء ايضا محتاجة الى علة وعلته ايضا محتاجة الى علة وهكذا الى
ان يترتب السلسلة وكذلك عدم الطارى ايضا محتاج الى علة وهكذا الى ان يترتب
السلسلة فنقول لم تحققت سلسلة جانب الوجود الثانوى دون جانب العدم
الثانوى فيلزم الترجح بلا مرجح ومنها البرهان الاسد الاخصر وتقريره انا اذا
فرضنا سلسلة ذاهبة الى غير النهاية من الممكنات ولم يكن فى الوجود العياذ
بالله واجب الوجود بالذات فنقول لا شئ فى تلك السلسلة المفروضة يصح ان
يكون موجودا ما لم يوجد قبله موجد اخر كل واحد واحد من احاد تلك
السلسلة لا يصح ان تدخل فى الوجود الا ان يدخل قبله شئ اخر فى الوجود فح نقول
كما ان كل واحد واحد من اجزاء تلك السلسلة لا يدخل فى الوجود الا ان
يدخل قبله موجودا آخر فكذلك الاجزاء بلا اسرها لها مثل حال المعلول الاخير
فى انها لا يصح ان يدخل فى الوجود الا ان يدخل قبله شئ اخر فى الوجود فيلزم
وجود الواجب بالذات لان الوجود اذا لاحظ العقل سلسلة الممكنات اجمالا
يحكم بانه لا شئ فى تلك السلسلة متصفا بالوجود واذا لم يكن فى الوجود شئ
بالوجود فمن اين حصل الوجود ومنها برهان التضايف وتقريره اذا
العلل ولم يكن فى الوجود واجب الوجود فكل واحد واحد مما هو فوق
معلول الاخير متصف بالقياس الى ما تحته والمعلولية بالقياس الى ما فوقه

برهان الاسد الاخصر

برهان التضايف

لجميع ما فوق معلول الاخير متصف بالعلية والمعلولية معا والمعلول الاخير متصف
بالمعلولية فقط فيلزم زيادة العدد المعلولية على عدد العلية لواحد وهو
محال لان المتضايفين الحقيقيين يجب تكافؤهما في الوجود فيلزم ان يكون
في الوجود موجود متصف بالعلية فقط ليستقيم تكافؤ الواجب بين عدد العليات
والمعلوليات وكلامنا في المتصف بالعلية دون المعلولية باعتبار وجوده في
نفسه هو الواجب بالذات فثبت من هذا البرهان امران احدهما اثبات
الواجب بالذات فيلزم انتهاء سلسلة الوجودات الى الواجب بالذات فلم
يكن السلسلة ذاهبة الى غير النهاية بل هي منتهية الى الواجب بالذات
فان قيل اذا ذهبت السلسلة الى لا نهاية فالمعلول الاخير له معلولية وا بعلية
المضايفة لما هي العلية بعلية ذلك المعلول الاخير وهكذا كل معلولية
في تلك السلسلة وبالجملة ان اريد انه يلزم زيادة المعلولية على العلية بواحد
سواء كانت تلك المعلولية مضايفة ام لا فيعقل لا نم محاليتها وان اريد
انه يلزم زيادة المعلولية المضايفة فلم يلزم اصلا لان كل معلولية
يكون بازائها العلية القائمة بعلة ذلك المعلول المتصف بالمعلولية كما
ان العقل يحكم بانه يمتنع تحقق احد المتضايفين على آخر لانه لا يكون
بازاء مضايف حقيقي واحد الا مضايف حقيقي واحد مثلا لا يكون بازاء

علية

علية واحدة الا معلولية واحدة فلو تكثرت العلية تكثرت المعلولية بحسب العلية وفي
صورة السلسلة المذكورة يلزم زيادة عدد احد المتضايفين على عدد الآخر كما
عرفت فان قيل لا يلزم زيادة المعلولية على عدد العلية كما ذكر ثم لان المعلول
الاخير علة هي مجموع ما فوق معلول الاخير وكذلك ما فوق معلول الاخير
نفصل الى جزئين احدهما معلول الاخير هكذا فلم يلزم زيادة المذكور قلت
لا نزاع في ذلك بل المقصود هو انه لما كانت السلسلة سلسلة مترتبة فيكون
آحاد تلك السلسلة بحيث يكون كل سابق منها علة لاحق منها وان كان السابق
علة ناقصة بالقياس الى اللاحق والزيادة المذكورة انما يلزم بهذا الاعتبار
لا مطلقا واعترض على ذلك البرهان بانه ان اريد ان عدد المعلولية
يلزم ان يكون زائدا على عدد العلية في الخارج وان اريد انه يلزم في
الذهن فهو باطل ايضا لان هذه انما يلزم اذا لاحظ الذهن جميع عدد
العلية وجميع عدد المعلولية ولما كانت العليات والمعلوليات غير متناهية
فلم يقدر الذهن على ملاحظتها وهذا الاعتراض ساقط لان الملاحظة
الاجمالية كافية في ذلك الحكم في الذهن وان لم يقدر على ملاحظة الامور
الغير المتناهية مفصلة لكنه قادر على ملاحظتها اجمالا والملاحظة الا
جمالية كافية في ذلك الحكم والاذهان العالية قادرة على ملاحظة الامور
الغير المتناهية مفصلة عند الحكماء فيلزم الزيادة المذكورة في الاذهان

برهان الجوهري

العالية ومنها ما بقي لي فلنهدا ولا معتقد ممن لا يلي ان كل فرد بالنظر الى طبيعة مجرد
لها وما تاخر عنها فلا يجوز ان طبيعة من الطبايع معلوله لفردها والثانية ان
الممكن منحصر في الجوهر والعرض بالاتفاق والبرهان اما بالاتفاق فمحفوظ واما
بالبرهان فلان كل ممكن من الممكنات لا يخلو من ان يكون باعتبار ذاتها وحقيقتها
المرسلة محتاجا الى الموضوع ام لا الاول العرض والثاني الجوهر فيكون كل ممكن
اما جوهرا او عرضا على ما ذكره الشيخ في الهيات الشفا فبعد تمهيدهما
نقول ان العرض باعتبار طبيعته محتاج في وجوده الى الجوهر فلو انعكس الامر
دار وطبيعة الجوهر معلولة ايضا ولا يجوز ان يكون علتها الفرد المندرج
تحتها فيجب ان يكون علة طبيعة الجواهر امرا موجودا خارجا عن سلسلة
الممكنات والموجود الخارج عن سلسلتها هو الواجب الوجود بالذات فان
قيل لم لا يجوز ان افراد الجوهر مستند الى بعض اخر ويذهب السلسلة الى
غير النهاية ومحالية التسلسل ماخوذة في البرهان قلت هذا اليقين باطل
لما قلنا في البرهان لان كلامنا في علة الطبيعة لا في علة الفرد فكما ان
الفرد موجود كذلك الطبيعة ايضا موجودة بل الطبيعة متقدمة على الفرد
فيكون الوجود منسوبا اليها اولا ثم بتبعها الى الفرد واقول لنا ان نستدل
على اثبات الصانع بانه لو لم يكن في الموجودات واجب الوجود بالذات
لم يتحقق موجود فان الممكن الموجود لم يوجد بنفسه فله موجد موجود لا محالة

ان يكون

ان يكون غير الموجود الخارجي موجدا للموجود الخارجي وهكذا نقول في موجده
والعود مستحيل لامتناع ان يكون كل من الشيئين متقدما على نفسه بمرتبتين
او مراتب فللموجد موجد اخر موجود وهكذا الى لا نهاية واستحالته بينة
بان الملازمة ان كل مبداء من موجود معين غير متناه فرضا فاذا قطعنا
النظر عن المبداء يكون الباقي منه غير متناه ضرورة فيكون الكل مساويا للباقي
والا لزم تناهيهما على فرض التطبيق ثم نقول اذا قطعنا النظر عن مبداء الباقي
يكون الباقي منه غير متناهية ضرورة ايضا وهو مساو للكل والا لزم تناهيها
على فرض التطبيق وهكذا نقول في الباقي من الباقي الثاني والثالث والرابع لا
الى نهاية فيلزم مساواة الكل للجزء منها فثبت انه لو لم يكن في الوجود واجب
الوجود لم يتحقق موجود قطعا لا استلزام نفيه المح انتهى وفيه نظر اما اولا
فلان هذا المح لزم من كون السلسلة غير متناهية لا من عدم تحقق الواجب
تعالى عن ذلك علوا كبيرا لان هذا المح يلزم بعد فرض تحقق الواجب ايضا
لانا اذا فرضنا الواجب موجودا ومع ذلك سلسلة الممكنات غير متناهية
يلزم هذا المحال بعين هذا الدليل فالمحال لزم من وجود السلسلة الغير
[illegible] المتناهية سواء فرض بعد ذلك وجود الواجب ام لا الا ترى ان الحكماء
بعد ما اثبتوا الواجب جل شانه يقولون بان التسلسل ان يكون مما لا
بشرطين احدهما الترتيب وثانيهما الاجتماع فلو لم يتحقق احد الشرطين وتحقق

الاخر فلا يكون التسلسل محالا فيظهر انه قد يمتنع تسلسل وجود الواجب عندهم
فی بعض الصور الا ان يقال ان هذا الدليل لما ابطل كون سلسلة الممكنات
غير متناهية فيبقى ان يكون سلسلة الممكنات متناهية فلا بد من وجود
الواجب والا يلزم ان يكون الممكن الذی فی انتهاء تلك السلسلة المتناهية
بغير موجود ابلا علة او يوجد نفسه وكلاهما محال اما ثانيا فلان اللازم
حقيقة فی نفس الامر على تقدير فرض سلسلة غير متناهية ليس هو تساوی
الكل والجزء لانه قطر الاستحالة بل اللازم فی نفس الامر بحكم برهان
التطبيق هو تناهی فرض غير متناهية الا ان يقال عوضه ان تساوی الكل و
الجزء يلزم على تقدير حقيقة كون سلسلة الممكنات غير متناهية فی نفس الامر
واعلم ان بعض المحققين من العرفاء ذكر فی بعض رسائله العام والخاص من
الامم المختلفة متى وجدوا فی الدهور السابقة قوما متفقين على عقيدة واحدة
فی وضع من الاوضاع ثم لم يكن موجب العقل رافعا له كان اتفاقهم عليها تقوم
مقام الشواهد العيانية التی تغنی فی تصحيحها عن الادلة العقلية ويصير
المنازع لها والمعرض عن قبولها معدودا من جملة المجاهلة وهذا مرجح فی ان
مثل هذا الاتفاق مفيد لليقين بمنزلة وقع اجماع العقلاء واعظمهم كالانبياء
عليهم السلام على وجود الواجب بالذات والعقل القراح يحكم حكما على استحالة اجتماعهم
على الكذب وهذا نوع اخر من البرهان على اثبات الواجب بالذات وهذا

البرهان

١٥

البرهان يمكن اجراؤه فی سائر الصفات الكمالية ايضا كل من رفض
عشاق النهمة والعناد وسلك فی زمرة اهل الرشاد وراجع وجدانه
لا من طريق الاعتياد لم يكن فی منه الاعتقاد على وجود اله العالم فی
الازال والاباد ويحكم بان منكر اله العالم لا ينكر الا باللسان عنادا للطلبا
فی الصدر والجنان على ما قال امير المؤمنين وامام المتقين ويعسوب
الدين صلوات الله وسلامه عليه وعلى اولاده الطاهرين فهو ان
تشهد بربوبيته اعلام الوجود على اقرار قلب ذی الجحود وهذا كافی فی ان معرفة الله
تعالى فطرية وحاصلة لكل احد ان جهل والكثر طائفة فليس انكارهم
الا باللسان من دون مراجعة الوجدان ويشهد بذلك ايضا ما روی
ان زنديقا دخل على الصادق عليه السلام سأله عليه السلام عن دليل اثبات الصانع
فاعرض عليه السلام ثم التفت اليه وسأله من اين اقبلت وما قصتك فقال
الزنديق انی كنت فی البحر فعصفت علينا الريح وتقلبت بنا الامواج فانكسرت
سفينتنا فتعلقت بساجة منها ولم يزل الموج يقلبها حتى قذفت الى
الساحل فنجوت عليها فقال عليه السلام ارايت الذی كان قلبك اذا انكسرت السفينة
وتلاطمت عليكم الامواج تفزعا عليه مخلصا له فی التضرع طالبا منه
النجاة فهو الهك فاعترف الزنديق بذلك وحسن اعتقاده وذلك
من قوله تعالى واذا مسكم الضر فی البحر الاية ولهذا ترى كل الناس بعض

الى جناب آله العالم فى الحقايق والمصايب ويرجو منه النجاة والخلاص والحق
ان اصل معرفة وجود العالم فطرية حاصلة من كل لكن اثبات اصل ان وجود
الواجب بالذات واثبات ساير الصفات والاحوالات نظرى نعم بيانه على
النحو الذى قرره الحكماء الكرام والعلماء العلام فى البراهين المذكورة يكون
براهين باعتبار واجب الوجود بالذات لا باعتبار وجود العالم اعلم ان
البراهين المذكورة فى اثبات الواجب جل شانه يتوقف كلها على اثبات ان
الممكن لا يوجد الا بعلة ولا يجوز وجوده بذاته ولا بالاولوية الذاتية و
البراهين الماخوذة فيها الضرورة والوجوب يتوقف على نفى الاولوية الخارجية
فلابد لنا من اثبات مطالب ثلثة الاول ان الممكن لا يجوز وجوده الا بعلة خارجة
عنه والثانى نفى الاولوية الذاتية والثالث نفى الاولوية الخارجية واستدل
الشيخ فى الشفا على المطلب الاول بان ماهية الممكن ان كانت كافية فى كونه
موجودة كان واجبا موجودا دائما وان لم يكف احتاج الى غيره وهو العلة
واعترض عليه بانه ان اريد بالكفاية الكفاية فى لزوم الوجود فنختار انه
غير كاف وان اريد الكفاية فى الاتصاف بالوجود فنختار الكفاية ولا نسلم
استلزام ذلك العلة غاية ما لزم ان يعرضه الوجود فيصير موجودا
بلا علة وهل الكلام الا فى هذا وهذا اول المسئلة والمجوز وجود الممكن بلا
علة ان يجوز هذا او هذا او ذاك بعينه وهذا الاعتراض ساقط لانه اذا كان

الممكن

الممكن كافيا فى صحة الاتصاف بالوجود فلابد ان يكون ذات الممكن كافية فى
لزوم الوجود لان كل صفة ثابتة للشئ بالنظر الى ذاته يجب ان يكون لازمة له
غير منفكة عنه باعتبار ذاته كالزوجية الى الاربعة وفى الاشارات ان كل ما
ماهيته فى نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من
ذاته اولى منه من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور شئ او غيبته
فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره وتقرير هذا الكلام على ما قرره المحقق
الطوسى قدس سره ان الممكن اما ان يحتاج ذاته فى ان يكون موجودة
الى غيرها او لا يحتاج والثانى باطل لانه لولاه لترجح احد الشيئين المتساويين من غير
مرجح فاذن كل واحد محتاج والشيخ اشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته الى القسم
الثانى وبقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن الى
استحالة الترجيح من غير مرجح وبقوله فان صار احدهما اولى فلحضور شئ او
غيبته الى ان الحق هو القسم الاول انتهى ما افاده المحقق بالفاظه واعلم ان
هذا البرهان هو البرهان المشهور من ان الممكن ما يتساوى نسبة الوجود
والعدم اليه فاذا وقع احدهما بدون علة خارجة عن ذاته يلزم
الترجيح بلا مرجح وهو ظاهر البطلان واعترض عليه بان الطرف العدمى لما
لم يكن له تميز فلم يتصور له نسبة الى شئ فضلا عن تساوى النسبة
والجواب عنه ان الطرف العدمى وان لم يكن له تميز فى الخارج لكن له تميز

في العقل ان العدم لاخط من الوجود العقلي ومتساوي نسبة الوجود والعدم الى ذات
الممكن انما هو في العقل بمعنى ان العقل اذا لاحظ ذات الممكن ولاحظ الوجود والعدم
يمكن ان يحكم ان الممكن بما هو ممكن يتساوى نسبة الوجود والعدم الى ذاته وايضا
تخصيص الاعتراض بالعدم ليس بشيء لانه كما ان العدم ليس له تميز في الخارج ليس
بعض الوجود الا في الذهن على ما حققته في موضعه ومعنى تساوي نسبة
الوجود والعدم الى ذات الممكن هو عدم اقتضاء ذات الممكن شيئا منهما لا انهما
يقتضي تساوي النسبة المذكورة فلا يتصور ان يترجح الوجود والعدم بعلة
خارجة عنه ايضا لان المتنافيين يستحيل اجتماعهما ولو بالعلة و
استوضح ذلك من كتب الميزان والمطلب الثاني هو نفي الاولوية الذاتية
فنذكر اولا ان الاولوية الذاتية لها تفسيران احدهما اقتضاء ذات
الممكن رجحان احد الطرفين بالقياس الى الاخر اقتضاء غير بالغ حد
الوجوب ورجحان غير بالغ حد الوجوب وثانيهما كون احد طرفي
الممكن اليق بالنسبة الى الذات لعلة وغير مانعة حد الوجوب ولا يمكن
تلك الاليقية باقتضاء اصلا لا من حيثية الذات ولا من غيرها وعلى
كلا التفسيرين يكون الاولوية كافية في وجود الممكن ويكون الممكن موجودا
بها واستدل المعلم الثاني على هذا المطلب الثاني بانه لو حصل سلسلة
الوجود بلا وجوب ويكون مبدؤها ممكنا حاصلا بنفسه لزم اما

ايجاد

17

ايجاد الشيء نفسه وذلك فاحش واما صحة عدم نفسه وهو اخفى بان ذلك انما على
تقدير وجود الشيء بالرجحان وكالاولوية الذاتية يكون متصفا بالوجود وليس هو عين
لكونه ماهية ممكنة ويكون الذات مقتضيه رجحان لاتصاف به فيكون علة
الاتصاف نفسه فيكون الشيء موجدا نفسه وهو باطل لان الشيء المفيض الموجد يجب
ان يكون موجودا حتى يصح منه افاضة الوجود فيلزم عدم بلوغ رجحان الوجود
الى حد الوجوب فيكون يجوز مع بقاء الرجحان لا الوجوب وقد فرض عدم بلوغه
اليه هذا خلف فيجوز عدم بقاء [illegible] الرجحان فيلزم
جواز عدمه بلا سبب لانه فرض عدمه مع بقاء سبب الوجود ولا يصلح
لعلية العدم الا عدم ما هو علة الوجود وقد فرض بقاءها سبب الوجود ولا
يصلح فثبت جواز العدم بلا سبب وهو ظاهر واظهر من هذا انه لو حصل
سلسلة الوجود بلا وجوب ويكون مبدؤها ممكنا يلزم اتحاد الشيء
نفسه وصحة عدم نفسه جميعا لا احدهما على من هو ظاهر كلام المعلم
الثاني لان حمل كلامه على منع الخلو دون الجمع فان قيل قرر الرئيس
ابو علي بن سينا وغيره من الرؤساء الماهية بنفسها لا بوجودها علة لقواها
فعلة الامكان مثلا نفس ماهية الممكن لا وجودها ولهذا يجب تقدم
الامكان على الوجوب بمراتب لان الشيء المعلول امكن فاحتاج فاوجب
فوجب فاوجد فوجد فبناء على هذا لم لا يجوز ان يكون الوجود

من لوازم المهية فيكون المهية علة الوجود بنفسها فلا يجب ان يكون مقيد الوجود وموجودا اقول هذا السؤال اورده الشيخ في التعليقات فقال اذا كان جايز ان يكون ماهية علة للوازمها لانها ماهية لا لانها موجودة فلم لا يجوز ان يكون واجب الوجود مهية وتلك الماهية توجب الوجود لها حتى يكون الوجود معلول الماهية فلم يكن الوجود واجبا ثم اجاب فقال ان الماهية اذا كانت لذاتها علة لشيء كان ذلك الشيء لازما لتلك الماهية كيف كانت الماهية موجودة او معدومة فمهية المثلث علة لتساوي زواياه القائمتين وان كانت معدومة كان معدوما فلازم الماهية كالماهية تابع لها في الوجود والعدم فلو كانت مهية بنفسها الوجود لها لزم ان يلزمها الوجود باي وجه فرضت الماهية فيلزم ان يكون تلك الماهية موجودة معدومة معا واعلم ان هذا الجواب انما يتم كون الوجود لازم المهية بالنسبة الى الامور التي كانت معدومة ثم يوجد كما في الممكنات الحادثة لا مطلقا لان غاية ما يلزم من ان يكون الوجود لازم الماهية ان يكون تلك الماهية موجودة ازلا وابدا ولم يكن لها علة اصلا والجواب التام العام هو ان يقال الامر في ان لازم المهية لازم لها ومستند اليها لانها مهية لا لانها موجودة ليس مراده ان الماهية المنفكة عن الوجود علة للازمها لان الماهية

الماهية موجودة كانت التساوي موجودا وان كانت م

معدومة لزمها الوجود مع العدم كساير لوازم الماهية م

[illegible] الممكنات [illegible] الوجود من لوازم [illegible] يكون الوجود من لوازم [illegible] الماهية التي يكون الوجود من لوازمها معدومة كالحوادث الزمانية يلزم ان يكون تلك الماهية موجودة ومعدومة معا [illegible]

المنفكة

المنفكة عن الوجود ليست الا امرا عقليا بل المراد ان الماهية التي يكون علة للازمها يكون مخلوطة بالوجود لكنه الممكن الوجود ليس له دخل في ثبوت لازم المهية لها وبالجملة ليس للوجود مما يتوقف عليه ثبوت لازم المهية لها والحاصل ان لازم الامر لا يكون مخلوطا بالوجود امرا بحيث لا يثبت له شيء اصلا ويسلب عنه جميع الاشياء حتى نفسه فالامر الذي يكون علة لشيء ما لا يتصور عليه الا بعد تحصله وتميزه والتحصل والتميز لا يكون الا بعد الوجود والعدم ولهذا يكون الوجود شبيها بالذاتي باعتبار ان الشيء كما يمتنع انفكاكه عن الذاتيات كذلك يمتنع انفكاكه عن الوجود وتحقيق عروض الوجود للماهية امر لا يليق المقام بذكره فلو كان الوجود لازم الماهية لشيء من الحقايق يلزم ان يكون الماهية مخلوطة بالوجود قبل كونها موجودة وهذا هو الوجه العام واما الوجه الخاص بالواجب فبان يقال ان كون الوجود من لوازم الماهية بالقياس الى الواجب ممتنع بناء على البراهين الدالة على كون الوجود وساير الكمالات يجب ان يكون عين الواجب جل شانه ولازم المهية زايد عليها فلا يجوز ان يكون الوجود من لوازم المهية بالنظر الى الواجب والمحقق الدواني وجه لابطال الاولوية الذاتية اورده في اثبات الواجب ولا باس بان ننقل عبارته قال فيه ثم ان المحاذر الجليل الذي يدل الاعلى اذا كان وجوده مثلا راجحا على عدمه بالنظر الى ذاته لكان عدمه بالنظر الى ذاته ممتنعا لان رجحان احد الطرفين يستلزم مرجوحية الطرف الاخر ومرجوحيته

بيان الدواني في اثبات الواجب لا انه ثم اورده م

يستلزم امتناعه فان امتناع ترجيح المرجوح بديهي ورجحان الوجود نظرا الى
ذاته يستلزم امتناع العدم نظرا اليه وهو يستلزم وجوب الوجود فما مر منشاه
غير منتهية الى حد الوجوب منتهية اليه هف واقول ولعله لعليل علل
معلوله ودليل مستوح مدخول وهو منقوض اجمالا وتفصيلا اما اولا
اولا فبالممكن فان الرجحان ثانيا بالمرجوحية ينافي التساوي فلو وجد
ما يافي الوجود والعدم نظرا اليه لزم رجحان المساوي ولا يظهر
بينهما فرق في الحلف واما ثانيا فلانه منقوض اجمالا بمقتضيات الماهيات
كبرودة الماء مثلا واما الثاني اولا فلان غاية ما لزم ان يكون العدم
ممتنعا نظرا الى ذاته وظاهر انه لا يستلزم ذلك ان يكون ممتنعا مطلقا
حيث لا يقع لمرجح غالبا من خارج اما ثانيا فلان المرجوحية وبدونه
فان المرجوحية نظرا الى الذات لا ينافي الراجحية نظرا الى الغير فلان
وقع كان التساوي نظرا الى الذات لا ينافي الرجحان بالغير لا
يخفى ان ما اشرنا اليه من زوال المرجوحية مبني على ما اورده في حواشيه
واما ثانيا فلورود لا يراد الظاهر من الترديد في المراد بالرجحان
نظرا الى الذات انتهى كلامه وفيه نظر اما اولا فلان قوله فان الرجحان
ثانيا في المرجوحية ينافي التساوي ليس بصحيح لان التساوي على ما مر
سابقا هو عدم اقتضاء الممكن شيئا من الوجود والعدم لا ان يقتضي التساوي

حتى

حتى يلزم الفساد بخلاف الرجحان فان الرجحان اذا لم يقتض ويكون لا يبالي اذا
اقتضى الممكن رجحان احد طرفيه او تحقق الرجحان بدون الاقتضاء نعم وجود
ذلك الرجحان يجب ان يكون الطرف الآخر مرجوحا بالغير والمرجوح به راجحا
بالغير لان المتنافيين لا يجتمعان واشتراط ذلك من كلي الميزان فظهر الفرق
بين الرجحان والتساوي واما ثانيا فلان قوله منقوض بسائر مقتضيات
الماهيات كبرودة الماء مثلا مرفوع لان مقصود المستدل هو ان مع تحقق
الذاتي لاحد الطرفين يجب ان يكون الطرف الآخر مرجوحا وليس الكلام في
اقتضاء الرجحان لان اقتضاء الرجحان الذاتي غير الرجحان الذاتي ولا امتناع
في ان يجوز ان يكون شيء مقتضيا لشيء اقتضاء ناقصا ومع ذلك يتخلف
مقتضاه من خارج كالماء مثلا فانه قد يجب اتصافه بالحرارة مع ان
مقتضى طبيعته البرودة بناء على ان اقتضاء طبيعته البرودة ليس اقتضاء
تاما بل يلزم من كونه مخلى بالطبع حتى يحصل البرودة ونظير ذلك كثير كالحجر
المتحرك الى الفوق قسرا فان طبيعته تقتضي الحركة الى المركز واما ثالثا فلان قوله
فلان غاية ما لزم ان يكون العدم ممتنعا نظرا الى ذاته وظاهر انه لا يستلزم
ذلك ان يكون ممتنعا مطلقا حيث لا يقع الخ مقدوح لان المستدل لم يدع
ان الطرف الآخر ممتنع مطلقا بل ادعى ان مع تحقق الرجحان مقتضيا لاحد
الطرفين يكون الطرف الآخر مرجوحا لان رجحان احد الطرفين يستلزم

مرجوحية الطرف الاخر فاذا كان الرجحان بالنظر الى الذات يتحقق المرجوحية بالنظر
الى الذات فالمرجوح مع كونه مرجوحا يمتنع ان يكون راجحا لانه يمتنع ترجيح المرجوح
وهو بديهي لا يقبل المنع فاذا امتنع وقوع المرجوح يكون وقوع الطرف الراجح
واجبا فى فرض غير متناهية الى حد الوجوب يكون منتهيا الى حد الوجوب هف
وقوله اما بازاله المرجوحية او بدونه مدفوع ايض لان المفروض هو ان
وجود الممكن بالاولوية الذاتية والرجحان الذاتى وكلام المستدل فى انه
اذا وجد الشئ موجودا والطرف الاخر يكون مرجوحا فى ذات الراجح يكون
راجحا يكون المرجوح مرجوحا فالكلام فى صورة تحقق الراجحية والمرجوحية
لا مطلقا فاذا فرض زوال المرجوحية يلزم الخروج عن محل النزاع فقوله فان
المرجوحية نظرا الى الذات لا ينافى الراجحية نظرا الى الغير وقد عرفت فساده
وفساد قوله كان التساوى نظرا الى الذات الخ وقوله الترا اما ويمكن ان قال
ان كلامه فى حاشية القديمة جدلى والمطلب الثالث وهو نفى الاولوية الخارجية
فقد ذكروا ان الاولوية الخارجية معناها ان كل ما يستند احدهما الى علة غير تامة
ويستفيد الوجود من تلك الغير بطريق الاولوية بمعنى ان وجوده لا يجب عنه
ذلك الغير بل يصير اولى اولوية غير بالغة حد الوجوب وبرهان ابطال
هذا الاحتمال ادق اذا تحقق علة وجود الشئ بتمامها فاما ان يتساوى
وجوده وعدمه فيكون حاله مع تمام العلة كحاله لا معه فلا يكون ما فرض علة

ومرجحا

٢٨

ومرجحا علة مرجحا هف الى ان يترجح الوجود من غير ان يبلغ درجة الوجوب فح
لا يخ من ان يكون طرف العدم ممكن الوقوع وان لم ممكن الوقوع يلزم ان يكون
ما فرض غير بالغ حد الوجوب هذا خلف وان كان ممكن الوقوع مع تحقق
علة الوجود بتمامها يلزم صحة عدمه بنفسه بيان ذلك انه فرض
صحة عدم مع تحقق علة الوجود بتمامها ولا يصلح لعلية العدم لا عدم
ما هو علة الوجود لان عدم الشئ الممكن يرجع الى ذاته لم يتحقق علة وجوده
وعلة الوجود قد فرض تحققها بتمامها فثبت جواز العدم بلا سبب وقامه
هذا البرهان بهذا الوجه على هذا المطلب مما تفرد به استدل ايضا
بانه لو وجد الممكن من علة غير موجبة له بل مرجحة لوجوده فامكن عدمه
معها فعدمه اما بنفسه وهو مح البتة او مرجحه فاجتمع عليه علتان
مرجحتان احديهما للوجود والاخرى للعدم فاما ان يتساوى الرجحانان
فى وقوع الوجود برجحانه دون العدم وبالعكس يكون ترجيحا من غير مرجح
فيرتفعان عن الممكن وهو مح او يترجح العدم فلا يمكن وجوده ولا
لزم عليه المغلوب حال كونه مغلوبا وقد فرض انه قد وجد هف او يترجح
برجحان الوجود فلا يمكن عدمه فوجب الوجود وهو المط وان كان خلاف
المفروض واستدلوا ايضا بان الممكن لما لم يوجد لا بعلة وجب ان يجب
وجوده بها حتى يوجد والا فان لم يترجح وجوده على عدمه بتلك العلة

لم يوجد بها اصلا ورده وان ترجح ولم يبلغ الى حد الوجوب فرضنا وقوعه مع هذا
تارة وعدمه اخرى فما يتفاوت رجحانه الحاصل من العلة في الحالين اصلا لزم
الترجيح بلا مرجح وان تفاوت كان ذلك العلة مخصصه بحال الوجود منضمه الى
العلة الاولى ويكون وجود الممكن من مجموعهما لا من العلة الاولى وقد فرض كون تلك
هف مع انا نقول بعد انضمام العلة الثانية الى الاولى ان وجب الممكن فهو
المراد وان لم يجب فرضنا وقوعه معهما تارة وعدمه معهما اخرى ويتحقق علة
ثالثة ونقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل المحال او وجود الممكن من علة من غير
ان يجب بحاله وهو المط وقد اعترض عليه المحقق الدواني في الحاشية القديمة
بوجوه الاول ان الممكن ما يجوز بذاته الوجود والعدم لا ما يجوز له الوجود
تارة والعدم اخرى بل قد يمتنع ذلك كالزمان على راى الفلاسفة فلا يلزم من
استلزام وقوعه تارة وعدمه اخرى المحال لاستلزام وجوده عن العلة من
غير ان يجب بها المحال واجيب ولا بانا نفرض وجوده مع العلة تارة وعدمه
تارة معها في جميع الازمنة ولا يخفى امكان الفرض ح لما مر وثانيا اذا العلة
مرجحة للوجود غير مرجحة للعدم وثالثا بانه اذا ثبت هذا الحكم في بعض الممكنات
التي يجوز وجودها تارة وعدمها اخرى يثبت في كل معلول اذ البديهة لا تفرق
بين ممكن وممكن في هذا الحكم وربما تدعى البداهة غير مسموعة لان
تلك المقدمات التي ادعاها المجيب بديهية سيما اذا كان هذا الذي الدليل لا يجري في

لامور

الامور الاتية والثالث ان اللازم من عموم دليلهما دالا الى الواجب ان يحتاج الطرف
الراجح على فرض وقوعه في بعض ذلك البعض فقط الى مرجح ثالث وهذا من البين
انه لا يجتمع تلك النظائر بأسرها في الواقع حتى يلزم اجتماع المرجحات الغير المتناهية
في الواقع اجيب بان المرجح الى مرجح ليس فرض وقوعه في بعض وفات المرجح دون
بعض حتى لو فرض وقوعه في بعض اوقات المرجح دون بعض حتى لو فرض وقوعه
في بعض ولا وقوعه في بعض اخر منها دون بعض بعض يحتاج الى مرجح ولو فرض
وقوعها في جميعها لم يحتج الى مرجح بل للموقع الى المرجح الثاني هو وقوعه مع
المرجح الاول مع امكان عدم وقوعه معه وهكذا حكم سائر المرجحات فاستلزم
وقوعه جميعها واعلم انه يمكن توجيه الدليل بحيث لا يرد شئ من الايجاب
المذكورة وتقريره انه لو جاز وجود الممكن بعلة من جهة غير موجبة فاذا
اخذ الممكن مع العلة هذه العلة بدون انضمام امر اخر اليه فاما ان
يجوز له العدم مع بقاء علة الوجود بتمامها اولا وعلى الثاني يلزم الوجوب
وقد فرض غير واجب وعلى الاول انفرض وقوع عدمه بدل وجوده من غير ان يتغير
علة الوجود على حالها فعدمه اما ان يقع مرجوحا اى مع بقاء رجحان الوجود
لزم وقوع المرجوح حال كونه مرجوحا وهو فطرى البطلان واما ان يقع
راجحا على الوجود فيلزم ان لا يبقى علة الوجود بحالها هف فان قيل انما ذكرتم
انما يتم لو كانت العلة المفروضة بقاءها موجبة للرجحان اما لو يرجح بها

الرجحان فلا يجوز ان يزول الرجحان عند فرض عدم الممكن فلا يلزم ترجيح المرجوح
حال كونه مرجوحا فلما الممكن فبشرط بقاء الرجحان اما ان يجب وجوده او لا فان
وجب حصل المط وان لم يجب امكن عدمه مع بقاء الرجحان بحاله وهذا ظاهر لا خفاء
فيه واعلم ان بعض اعيان السادة من الفضلاء تصدى لدفع الاعتراض الاول
قال اقول هذا ايراد ما تصدى احد من القوم لدفعه وجوابه انه لا امتناع
وانا ارى انه مدفوع وبيان ذلك يتوقف على تمهيد مقدمة عقلية لا تكرار
دون هى انه قد يوضع موضوع ويعرض له حال ممكن الثبوت له بما هو موضوع
مع قطع النظر عن الخصوصيات الخارجة عن نفس الموضوع بما هو موضوع وان لم
يكن له ممكن الثبوت حسب بعض الخصوصيات الخارجة عن نفس الموضوع بما هو موضوع
وان لم يكن له ممكن الثبوت لم يدل على المطلوب ولا ريب فى ان عدم امكان ثبوت
له باعتبار بعض الخصوصيات الخارجة عن نفس الموضوع المغايرة لها لا يقدح
فى امكان ثبوته للموضوع بما هو موضوع ولعل المراد بحال العرض والمعروض
مثل هذا الحال واذا كان هذا الحال ممكن الثبوت لنفس مفهوم الموضوع بما هو موضوع
لا بد ان يكون فرض ثبوت ذلك الحال لنفس الموضوع من حيث هو مستلزما للمحال
فان الممكن من حيث هو ممكن لا يستلزم المحال فاذا فرض انه لزم من فرض ذلك الحال
فى وضع امور اخرى محال فيجب ان لا يكون المحال ناشيا من فرض ثبوته بل من وضع
امور اخرى محالا صفة وحالة اخرى فى ذلك الوضع الذى فرض ذلك

وذلك ظاهر عند العاقل واذا عرفت هذه المقدمة اقول الموضوع فى هذا الاحتمال
الممكن من حيث انه ولا ريب فى نوع الوجود فى وقت والعدم فى وقت ان حال الممكن
الممكن بما هو ممكن الا ترى ان بعض الممكنات يوجد فى وقت وينعدم فى وقت آخر
وعدم امكان ثبوته للممكن باعتبار بعض الخصوصيات الخارجة عن نفس طبيعة الممكن
بما هو ممكن الا ترى ان بعض الممكنات كالخصوصية الزمانية غير مضر كما
عرفت فبهذا الاحتمال يندفع المنع والنقض جميعا كما لا يخفى على المتدبر
فتدبر انتهى كلامه وفيه بحث لان ما ذكره حق نفسه لكن لا يجدى نفعا فى
هذا المقام لان الغرض المحقق المعترض هو ان هذا الدليل ليس عاما شاملا
لجميع خصوصيات الممكنات لانه لا يجرى فى بعض الخصوصيات كالزمان
لا انه لا يجرى فى حصول الزمان اذا اخذ من حيث انه ممكن يخرج عن
خصوصية الزمان فيخرج عن محل النزاع لان النزاع انما هو فى الزمان
من حيث الخصوصية لا مطلقا فلم يندفع النقض وكذا لم يندفع المنع لان
المراد من المنع هو انه لا يعتبر فى الممكن الا ان يجوز له الوجود والعدم
باعتبار ذاته لا انه يجوز فيه العدم تارة والوجود تارة حتى يجرى
ذلك فى جميع الخصوصيات الممكنات قال المص قدس سره
فى صفاته تعالى الح اى فى اثبات صفاته تعم واثبات الصفات الحقيقية
له تعالى عين له بمعنى ان حقيقة صفاته تعالى الكمالية اليه تعالى كنسبة لا مباينة

مبحث الصفات

الى الانسان فكما ان مطابق حمل الانسان و مصداقه على نفسه ذات
الانسان هو ذاته بذاته فكذلك مطابق حمل الموجود العالم وغيرهما من
الصفات الكمالية على فرد اما الواجب هو ذاته تعالى بذاته لا ان حمل العالم
باعتبار امر فى ذاته او امر قايم بذاته وهكذا فى ساير الصفات الكمالية
بل الواجب جل شانه على ما قال المعلم الثانى وجود كله علم كله قدرة كلها
ارادة كلها لا ان شيئا منه اخر قدرة ليلزم التركيب فى ذاته ولا ان
شيئا فيه علم وشيئا اخر قدرة ليلزم التكثر فى صفاته الحقيقية انتهى ما
قاله والبرهان على هذا سيجيء فان قيل العالم ما قام به العلم والقادر
ما قام به القدرة وكذلك ساير الصفات فاطلاق العالم عليه لا يصح
الا ان يقوم به العلم على ما قرر اهل العربية ان اسم الفاعل ما يدل على
امر قام به المشتق منه حملنا اذا قام به البرهان على شيء فلا اعتداد
بما يعرف الحالف العقل على ما قال المحقق الدوانى فى الحقايق لا يبعد من
قبيل الاطلاقات العرفية فقد يطلق فى العرف على معنى من معنى معانى
لفظ يوهم ما لا يساعده البرهان بل يحكم بخلافه ونظير ذلك منه ان لفظ
العلم انما يطلق فى اللغة على ما يعبر عنه فى الفارسية بدانستن ودانش
ومرادفاتها يوهم انه من حيث النسبة ثم البحث المحقق والنظر الحكمى يحكم
ان حقيقته هى صورة المجردة وربما يكون جوهرا كما فى العلم بالجوهر

بل ربما

بل ربما لا يكون قديما بالعالم بل ربما يكون علم الواجب بل قايما بذاته كما
فى علم النفس وساير المجردات بذواتها بل ربما يكون عين الواجب كعلم الواجب
تعالى بذاته ومنه ان الفصول الجوهرية يصرح بها بالفاظ يوهم انها
اضافات عارضة لتلك الجواهر كما يعبر عنه فصل الانسان بالناطق و
المدرك للكليات وعن فصل الحيوان بالحساس والمتحرك بالارادة
والتحقيق انها ليست من النسب والاضافات فى شيء بل هى جواهر لان جز
الجوهر لا يكون الا جوهرا كما تقرر عندهم وايضا اعتبار قيام مبدا الاشتقاق ق
فى صدق المشتق على شيء كله بمعزل عن التحقيق فان صدق التمر بالحديد و
امثالها على شيء ليس باعتبار قيام مبدا الاشتقاق به وهو ظاهر بل صدق
الحداد الذين باعتبار الانتساب الى اللبن وصدق الحداد انما هو
بسبب كون الحديد موضوع صناعته كما صرح به الشيخ وغيره وبما ذكرنا
عرفت ان الواجب جل شانه عالم وقادر وغيرهما من الصفات الكمالية
باعتبار ذاته بذاته ونفى الصفات عنه انما هو نفى الصفات الحقيقية
الزايدة لا نفى الصفات مطلقا فالصفات الكمالية حاصلة له تعالى
لكن بطريق العينية فليس له صفة زايدة على ذاته تعالى على ما قال امام
الموحدين وسيد الناس مولانا ومولى الثقلين امير المؤمنين ع
صلوات الله وسلامه عليه وعلى اولاده الطاهرين اول الدين

معرفته وكمال معرفته التصديق به وكمال التصديق به توحيده وكمال توحيده
الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف
وشهادة كل موصوف على انه غير الصفة واعلم ان صفاته تعالى وقد قسمت
ثلثة اقسام حقيقية واضافية وسلبية اما الحقيقية فكالحيوة والعلم و
القدرة واما الاضافية كالرازقية والخالقية واما السلبية فككونه
ليس بجوهر وعرض وجميع تلك الاقسام انما يتعقل الصفة بالقياس الى الغير
ووجه الضبط ان ذلك الغير الذي يتعقل الصفة بالقياس اليه ان كان
غير مباين له تعالى بان يكون هو ذاته تعالى او صفة من صفاته التي يجب
ان يكون عين ذاته فتلك الصفة صفة حقيقية كالحيوة مثلا فانها تعقلها
العقل عند اعتبار صحة القدرة والعلم والحي هو الدراك الفعال والدراك
هو العلم والعقل وان كان اضافة في نفسه لكن منشاء القدرة والادراك
وان كان ذلك الغير مباين له تعالى فلا يخلو اما ان يكون المغايرة الى
ذلك الغير المباين بالايجاب او بالسلب فان كانت بالايجاب كالخالقية
والرازقية فهي من الصفات الاضافية وان كانت بالسلب فهي من
الصفات السلبية قال المص قدس سره وجود العالم بعد
عدمه ينفي الايجاب قيل يعني قول المص وجود العالم
بعد عدمه ينفي الايجاب لان وجود العالم بعد ان كان معدوما بعدية

زمانية

زمانية دل على هذا قوله بعد عدمه لدلالته على ان عدمه متقدم على وجوده ولا
شك ان تقدم العدم على الوجود ليس ذاتيا ولا طبيعيا اذ ليس لوجوده توقف
على عدمه حتى يكون للعدم تقدم ما ذاتيا على الوجود او طبيعيا وظاهر انه
لا يتصور من اقسام التقدم ههنا سوى الزماني فيكون العالم حادثا زمانيا
واذا كان كذلك لا يكون الواجب موجبا والا لزم قدم اثره ان العالم لكونه اثره
قديما انه واجب بالذات هذا الظاهر الانطباق بالعبارة والدليل على وجوده
بعد العدم بعدية زمانية اجماع المليين والحديث النبوي الدال صريحا
على وجوده بعد ان كان معدوما وظاهر الحديث القدسي قال الله تعالى
كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف انتهى كلامه وفيه بحث
لان ظاهر كان الله ولم يكن معه شيء انه كان الواجب على ذكره ولم يكن
معه شيء من الاشياء لان شيء المنكر وقع في سياق النفي وهو يفيد
العموم وكون الواجب زمانيا محال عند ارباب البصيرة على ما تقرر في
موضعه الحديث الشريف انه قد يتحقق الواجب جل شانه في الواقع والخارج
ولم يكن الشيء من الاشياء سوى ذاته المقدس موجودا وما سوى الله تعالى
معدوما بعدم صريح خالص وليس صريحا ثم نقول في بطلان زمانية
الذي جعل ظرفا لعدم الاشياء ويكون قديما لان القدم الذي يكون
للممكنات قبل وجودها قديم فيلزم قدم ذلك الزمان البتة ان يكون

زمانه القديم لانه اما ان يكون موجودا او معدوما فان كان موجودا كان
ممكنا من الممكنات فيلزم ان يكون داخلا فيما سوى الله تعالى فيكون وجوده
ايضا مسبوقا بالعدم بحكم الاجماع والحديث النبوي والحال انه قد ذكرنا ان الزمان
اذا كان ظرفا للعدم الازلي يجب ان يكون قديما لا حادثا فيلزم التناقض
وايضا اذا كان الزمان موجودا كان قابلا للمساواة فيلزم ان يكون
كما والكم عرض فلا بد له من محل وعلة لا يكون الا ماديا فيلزم قدم ذلك
المادي وهو خلاف الاجماع والحديث النبوي وان كان موهوما فلا يخ
اما ان يكون موهوما صرفا اختراعيا كانياب الاغوال او لا لا يكون عدم
العالم قبل وجوده في ظرف يكون هو الزمان بل يكون عدمه عدما لا في زمان
ولا مكان ولا نعني بالعدم الصريح الخالص الا هذا وان كان موهوما له
منشأ الانتزاع فننقل الكلام اليه فهو اما واجب وممكن لا جائز ان يكون
واجب الوجود فبقي ان يكون ممكن الوجود فذلك المنتزع منه يكون
عدميا ماديا البتة فلا يخ اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما
يلزم خلاف الاجماع والحديث النبوي وان كان حادثا فلا يجوز ان
يكون عدمه مسبوقا بهذا الزمان لانه متاخر منه فلا بد من زمان اخر و
هكذا فيلزم التسلسل فبقي ان يكون مسبوقا بعدم لا يكون ذلك العدم في زمان
ولا مكان وكان من قال وجود العالم يكون بعد عدمه بعدية زمانية

توهم

٢٤

توهم ان كان في الحديث الشريف للزمان ولم يتفطن بالمفاسد التي
ذكرناها والعجب ان اهل العربية فهموا وذكروا ان كان وامثاله اذا
اطلق على الواجب جل ذكره ليس المراد منه الزمان ولم يفهم الذين جعلوا
انفسهم منتسبين الى ارباب العقل وبالجملة شناعة بان عدم العالم
قبل وجوده كان في زمان اظهر من ان يخفى على اولى النهى واذا عرفت
هذا فنقول معنى كلام المص قدس سره وجود العالم بعد عدم ان وجود
العالم بعد العدم الصريح والليس الساذج ينفي الايجاب الذي بمعنى
امتناع انفكاك العالم عن وجود الواجب جل شانه على ما ذهب اليه
القائلون بقدم العالم وتقدم العدم على الوجود يكون شبيها با
لتقدم بالذات بمعنى ان العدم يكون في مرتبة المتقدم بالذات فلعله
يكون ما مع المتقدم بالذات متقدما لاعتبار اطلق عليه المتقدم
وذكر بعض الفضلاء الاذكياء في مقام المنع انه يجوز ان يكون العدم الازلي
للعالم له تقدم بالذات على وجوده فيكون عدم لازلي مما يتوقف
عليه وجوده فلا بد ان يكون وجود العالم حادثا لكن تجويز كون
الشيء مما يتوقف عليه وجوده بعيد لان الوجود والعدم الذي
لامر واحد بينهما غاية البعد وغاية التباين فلا ربط بينهما اصلا
قال بعض الشارحين ومن المحتمل ان يكون مراده قدس سره ان حدوث

العالم يوجب ان يكون موجبه واجبا لذاته عالما بذاته وبمعلوله غير محتاج
الى ما سواه انتهى كلامه وفيه نظر لان غاية ما لزم من وجود العالم بعد علمه
هو الايجاب بالمعنى الذي ذكرنا لان الفاعل الموجب بالمعنى المذكور لا يجوز
تخلف معلوله فبمحض وجود العالم بعد عدمه لا يثبت الا نفي الايجاب واما
اثبات ان موجد العالم واجب لذاته عالم بذاته وبمعلوله غير مكره
بصدد برهانه فلا بد من ضم مقدمات اخرى كالمقدمات المذكورة
في اثبات الواجب كما مر واثبات العلم واثبات عمومه على ما ينبغي قال
المذهب المليون قاطبة الى ان تأثير الواجب تعالى في العالم بالقدرة و
الاختيار على معنى انه يصح الفعل والترك اعلم ان الظاهر من كلام الشيخ هو ان معنى القدرة
عند الفلاسفة غير معنى القدرة عند المليين بناء على ان جعل الفلاسفة
مقابلا المليين بحسب المعنى وفسر القدرة على ما هو مراد المتكلمين و
المشهور عن الحكماء انهم يفسرون القدرة بكون ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
ويجعلون مقدم الشرطية الاولى واقعا واجبا ومقدم الشرطية الثانية
غير واقع بل ممتنعا فكان من نظر الى تعريفين ظن ان منشأ الخلاف بين
المتكلمين والحكماء هو التغاير المفهومين عنهما للقدرة ولا يجوز الفلاسفة
تفسير القدرة بصحة الفعل والترك والا لم يتصور النزاع بينهما في قدم العالم
وحدوثه وهو من بعض الظن لان منشأ الخلاف ليس تفسير القدرة بالتفسيرين

لانه

لانه يتصور النزاع بينهما في قدم العالم وحدوثه بعد اتفاقهما على تفسير واحد
كما نقل المحقق الدواني عن بعض الحكماء تفسير القدرة بصحة الفعل والترك
ومع ذلك يكون قائلا بقدم العالم بيان ذلك ان المحققين من المتكلمين
وغيرهم والحكماء يقولون بان الشيء ما لم يجب عن علته لم يوجد فالايجاب الخاص
واقع بالاتفاق فالواجب تعالى اذا اراد شيئا يجب وجود ذلك الشيء مع
ملاحظة الارادة ومع تلك الملاحظة يمتنع الترك فصحة الفعل و
الترك انما يعتبر بالنظر الى ذات الفاعل فقط لا الى ذات الفاعل مع الارادة
لانه يمتنع الترك اذا عرفت هذا فنقول ان الحكماء ايضا يقولون بصحة الفعل
والترك بالنظر الى ذات الفاعل فقط لا بالنظر الى ذات الفاعل مع الارادة
فلا وجه لما قيل من ان المراد بصحة الفعل والترك الامكان الوقوعي لا
الذاتي فقط كما هو عند الفلاسفة ايضا وان الفاعل فقط بدون اعتبار الا
رادة يوجد عند الفلاسفة لانه ان اريد ان الفعل والترك ممكن بالا
مكان الوقوعي بالنظر الى ذات الفاعل فقط بدون اعتبار الى ايضا وان
الفعل والترك ممكن بالامكان الوقوعي بالنظر الى ذات الفاعل مع الارادة
فهو باطل عند المعتزلة والفلاسفة جميعا غاية ما في الباب ان عدم ارادة
وجود العالم ممتنع عند بعض الفلاسفة وجائز عند المليين فليس النزاع
بينهما الا في قدم العالم وحدوثه على ما قال المحشي العلامة فالنزاع

بين الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم العالم مع اتفاقهما في ايجاد العالم وعدم
الايجاد ممكن بالنسبة الى الذات بدون اعتبار الارادة وواجب مع اعتبار
الارادة تعالى التي هي عين الذات فان قيل اذا كان الفعل والترك صحيحا بالنظر
الى ذات الفاعل عند الحكماء فلا يجوز لهم جعل مقدم الشرطية الاولى واجبا
ومقدم الشرطية الثانية ممتنع لانه اذا كان المراد بصحة الامكان الذاتي
فلا شك في تحققه في المقدمتين فان العالم ممكن ولا ينفك عنه صحة
وجوده وعدمه وان اريد به سلب الامتناع الذاتي والغيري معا
فلا شك في انتفائه فان العالم موجود فيكون واجبا بالغير فلا يتحقق
سلب الامتناع المطلق عن عدمه فلا يظهر وجه الخلاف في وجوب
مقدم الشرطية الاولى وامتناع مقدم الشرطية الثانية قلنا ان عدم
العالم ممكن بالنظر الى ذاته لامتناع زوال الامكان الذاتي عنه والا لزم
الانقلاب لكن عدم مشيته تعالى له ممتنع بالذات عند القائلين
بالقدم ولا منافاة بين الامكان الذاتي والامتناع بالنظر الى الغير
الذي هو عدم المشية فعدم المشية غير واقع بل ممتنع عندهم فعدم
العالم غير واقع لعلته فامتناع عدم العالم انما هو بهذا الاعتبار
لا مطلقا فكان وجود العالم ممكن بالنظر الى ذاته لكن لا بالنظر الى عدم
المشية ممتنع لان عدمه مستند الى وقوع عدم المشية ووقوعه

ممتنع

ممتنع عندهم فيصح بهذا الاعتبار عدم العالم ممتنع وايضا المقدمتين هنا النسبة
وعدم المشية لا وجود العالم وعدمه واعلم ان الشيخ المحقق قدس سره قال في بعض
تصانيفه لا شك ان الحيوان قد يصدر عنه افعال لا شعور له بها فضلا عن
القدرة عليها او الارادة لها وذلك كالنمو وهضم الغذاء وقد يصدر
عنه افعال يشعر بها ويصدر عنه بحسب قصده الى ذلك وصحة صدور
عنه غير قصده اليها وربما يصدر فعل عنه ولا يقصده وربما يقصد امرا
لا يصح صدوره وصحة الصدور واللاصدور هو المسمى بالقدرة وهي لا تكفي في
الصدور لان ترجح احد الجانبين على الاخر والترجيح انما يكون بالقصد
الذي يسمى بالارادة والداعي فان قلت لم حكم باختصار مرجح احد طرفي
المقدور على الاخر في القصد ولم لا يجوز ان يترجح بشيء اخر قلت لان كون
الترجيح بالقصد معتبر في القدرة لئلا ينتقض بالرعشة فانه وان صح صدورها
ولا صدورها عن المرتعش وهو شاعر بها لكنه ليس قادرا عليها لان ترجيح
صدورها ليس بالقصد فالقدرة صحة صدور الفعل ولا صدوره عن الشيء
بحيث يترجح منه اذا كان ترجحه بالقصد قوله والغرض ان معنى الصحة هنا
ليس الامكان بالنظر الى ذات الفاعل من حيث هو هو كذا في جميع النسخ التي
وصلت الينا والصواب ان يقول ليس الامكان بالنظر الى ذات الفاعل من
حيث هو فاعل كما يرشد اليه قوله واراد وامنها امكان الصدور واللا

صدوره بالنسبة الى الفاعل من حيث هو فاعل على وفق لمع اتفاقهما في ايجاد العالم الخ
وكان كلمة الا اسقطت من القلم فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا
في قدم العالم وحدوثه اقول اولا ان النزاع بين الحكماء والمعتزلة لا ينحصر
في قدم العالم بل في ايجاب الواجب ايضا وما قرره الشارح الاختيار به صحيح
والمعتزلة قائلون به كما اشار اليه الشارح بقوله ذهب المليون قاطبة الخ
والحكماء ينكرون ذلك ويثبتون الايجاب هو نفي الاختيار بالمعنى المذكور
فالنزاع واقع بين الحكماء والمليين ومنهم المعتزلة نعم لما كانت الصفات
عين ذاته تعالى لم يبق لهذا النزاع بين الحكماء والمعتزلة وجه وهذا
الاشكال يشير الى حله اشارة تعالى والتفسير الذي ذكره الشارح واف بالمقصود
كما لا يخفى وثانيا ان التفسير ليس على ما ينبغي بل المناسب ان يفسر الايجاب بامتناع
انفكاك ايجاد العالم عن ذاته ازلا وثالثا ان في المطول اشارة الى رد
دليل اورده الحكماء لاثبات قدم العالم حيث قالوا ان العالم قديم
اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط فيلزم التسلسل في الشروط ولما اورد عليهم
النقض بالحوادث اليومية التسلسل من جانب المبدا تفصوا بعدم الاجتماع
وانه لا استحالة فيه بخلاف الشروط المجتمعة فاشار الشارح الى توارد النقض
عليهم بقوله يلزم التسلسل في الشروط متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال اشارة
الى ان التشبث في جواب النقض بعدم الاجتماع غير مجد فالتطويل ليس

الاجتماع

بالاحتياج المقام اليه بل لبيان طريق اخر في توضيح عبارة المصنف كانه مدعى
ان الوجه الذي ذكره هذا القائل على الظاهر ناهض عنه لظهوره وعوض ما فيه
خفاء مع الاشارة الى الفاعل المذكور انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا
فلان قوله بل ايجاب الواجب ايضا منظور فيه لان الايجاب بالمعنى الذي
ثبت للطبائع منفي عن الواجب عند الحكماء والمتكلمين والايجاب الخاص
ثابت للواجب جل شانه حقيقة عند الحكماء والمتكلمين والمعتزلة اتفاقا
فالنزاع بينهما في الايجاب فالنزاع لا يكون الا في انه هل هو لازم لذات
الواجب جل شانه حتى يلزم قدم العالم ام لا حتى يلزم الحدوث فالنزاع لا
يكون الا في القدم والحدوث وقال المصنف قدس سره في شرح الاشارات ان
الفلاسفة لم يذهبوا الى ان القديم يمتنع ان يكون فعلا لفاعل مختار
ولا الى ان المبدا الاول ليس قادرا ومختارا بل ان قدرته واختياره
لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية ليست كفاعلية
المختارين من الطبائع الجسمانية وانه تام في الفاعلية وان العالم ازلي
مستند اليه وهذا صريح في ان الفلاسفة لا نزاع لهم مع المتكلمين في
ثبوت القدرة والاختيار للواجب جل شانه واما ثانيا فلان قوله
وثانيا ان التفسير لا ينبغي الخ ان اراد ان ذلك التفسير فيه فساد بحسب
المعنى فليس الامر كذلك وان اراد ان هذا التفسير ليس موافقا للتفسير المشهور

نعم مسلم لكن لا يجب موافقة المشهور بالجملة اذا كان المقصود ايضاح الشك بل الحاجة
واما ثالثا فلان قوله وثالثا ان في التطويل اشارة الخ لا يكون موافقا لما ذكره
المحشي من ان نفي الايجاب المذكور لا يحتاج الى التطويل الذي ذكره الشارح في
الاستدلال لانه يمكن اثبات ذلك المط بحذف اكثر المقدمات ولم يدع المحشي
انه لا يكون في التطويل فائدة اصلا كما للمورد مسلم ان الشارح عدل عن الدليل
السابق لحصول المط وعدل الى الاخر لوجه ذكره المورد لان المورد قال التطويل
ليس لاحتياج المقام اليه الخ فهذا صريح في تسليم ما اورد المحشي في النزاع بين الحكما
والمعتزلة ولم يقل بين الحكماء والمتكلمين كما يقتضيه المقام قلت لا شك ان
من المتكلمين لا يقولون بايجاب الخاص فلو قال بين الحكماء والمتكلمين
يلزم ان لا يصح قوله وواجب مع اعتبار الارادة لهما بل ان
يعارض المصنف الخ قيل واقول فيه ابحاث الاول ان المعارضة مندفعة
اذ للمصنف ان يقول على تقدير عدم كون تاثيره تعالى في العالم بالايجاب
بل بالاختيار لزوم الترجيح بلا مرجح ممنوع لجواز وجود مرجح وهو علم الله عل
بالمصلحة في ترجيح ايجاد العالم في وقت فيتوقف الايجاد على هذا التقدير
على علم كما ذكره في تحقيق مذهب المصنف ومثل هذا المنع لا يتوجه على اصل
الدليل اذ محصله ان تاثير الواجب تعالى في ايجاد العالم ان كان بالايجاب
الذي علم الحكماء وكان العالم حادثا لتوقف التاثير على الشرط على تقدير كون

الفاعل

الفاعل موجبا والاثر حادثا فلا وجه لمعارضة المصنف والحكماء وذلك ظ جدا الثاني
ان قوله هل انما يقول له ان العالم قديم اذا كان حادثا لتوقف الخ ممنوع والسند
ما عرفت ومنه ظهر ان المصنف لا يمنع القول بان الشيء لو كان حادثا لتوقف على
شرط على الاطلاق بل انما يمنعه على تقدير كون الفاعل مختارا لا موجبا الثالث
ان اجراء الدليل المذكور من جانب الاشعري غير تمام اذ هم يجوزون تخلف المعلول
عن العلة التامة واستحالته ماخوذة في الدليل فلا يجوز اجرائه من جانبهم
ولو قيل ان غرضه انه يمكن اجرائه من جانب المصنف الزاما لهم ظاهر حينئذ ان
المقام حاصل الكلام من جانبهم حيث اسقط التخلف باقي عن الالزام ثم لا
يخفى منافاة ما ذكر في ذيل الحاصل لما ادعاه اولا من ان هذا الاستدلال
اي المذكور في الشرح انما يناسب مذهب الاشعري انتهى كلامه بالفاظه لان المحشي
اشار الى دفع البحثين الاولين بل الثالث ايضا بقوله ولا لازما لفرض الايجاب
المذكور يعني ان كون الحادث متوقفا على شرط حادث لا يكون لازما
لفرض الايجاب المذكور على ما نقل عن صدر المدققين وغيره من ان التوقف
على الشرط الحادث والتزام التسلسل في الشروط لا يقول به الا شرذمة من
القائلين بالقدم قال صدر المدققين في رسالة اثبات الواجب واما
نسبة التزام هذا التسلسل الى الحكماء فافتراء وقال غياث المدققين في
شرحه اي قدماء الحكماء المدققين فانهم انكروا ذلك كما لا يخفى على من

الذي هو قوم مقام الطلب
الناشي عن لا مه

فصح تصحيح الحرونه منهم واما اعتماد على كلامهم والمنكرون التسلسل في الشروط
الحادثة يثبتوا كيفية حدوث حوادث اليومية بوجه اخر وهو انهم اثبتوا حركة
سرمدية وهي امر واحد متصل ولم اجزاء فرضية فكل فرد من الحوادث مستند
الى بعض معين من تلك الحركة الواحدة وتفصيل ذلك مذكور في مقامه فظهر
ان التوقف على الشرط الحادث لا يكون لازما لغرض لا ايجاب المذكور لازما
لغرض الايجاب المذكور وبالجملة اذا لم يكن للتخصيص جهة التوقف على
الشرط الحادث وجه فيكون التوقف على الشرط الحادث اما ان يكون
حقا على كلا التقديرين فلا يصح اسناد الامر الباطل في الدليل الى الخصم بما ذكر
الثلثة لاولى من الايجاب كما لا يخفى وقوله مع ان المقام وبيان حاصل
الكلام من جانبهم حيث اسقط التخلف بالحاجة الى الالتزام المنظور فيه
لان ما ذكره المحشي بقوله في حاصل كلامهم الخ هو حاصل ما قاله بقوله
قالوا ان كان تاثيره تعالى الخ وليس فيه اجزاء الدليل باسقاط التخلف
حتى يتصور كونه التزاما بما لم يقل به وحاصله حيث قرر المعارضة اسقط
التخلف للاشارة الى ان العمدة في المعارضة هي استعمال المقدمة المذكورة
في الدليل وهو التوقف على الشرط لا التوقف التخلف وقوله ثم لا يخفى
منافاة ما ذكره في دليل الحاصل لما ادعاه اولا من ان هذا الاستدلال
المذكور في الشرح انما يناسب لا اشعري منظور فيه لانه ان كان المراد

بوجه

بوجه المنافاة ان المحشي الشريف لما اسقط التخلف الماخوذ في الدليل المذكور في
الشرح واخرى في المقدمات من جانب الاشعري فيلزم ان لا يكون الدليل المذكور
في الشرح مناسبة للاشعري باستعمالهم المقدمة الماخوذة في الدليل المذكور و
هي التوقف على الشرط ويشهد بذلك قوله قالوا ان كان تاثيره تعالى لان المحشي
اجرى الدليل من جانبهم واسقاط التخلف لا يلزم المنافاة اصلا لان فائدة
المقدمة لا اسقاطها على ان يكون مدار المناسبة وعدمها هو استعمال المقدمة
المذكورة في الدليل وهي التوقف على الشرط في اثبات المط وان كان المراد بوجه
المنافاة امرا اخر فليبين حتى ينظر في صحته وفساده ويمكن ان يقال ان مراده
بوجه المنافاة هو ان الدليل الذي نقله بقوله قالوا ان كان تاثيره
تعالى الخ من الاشعرية ايضا لا يقولون باللزوم هو بين كونه الله حادثا وبين
كونه متوقفا على الشرط فالتوقف على الشرط لا يكون حقا عندهم ايضا فلا يصح
لهم استعمال تلك المقدمة في اثبات مطلوبهم فالدليل المذكور في الشرح
لا يناسبهم ايضا والحاصل ان المحشي قد حكم بان الدليل الذي نقله المحشي من
جانب الاشعري يرجع حاصله الى نفس التخلف كان يقال يتوقف تاثيره
تعالى في الحادث على امر غير ارادة الواجب جل شانه والا يلزم القدم او
التسلسل بيان ان ذلك الامر الذي يكون غير ارادة الواجب جل شانه لا يخ
اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما يلزم الحادث وان كان حادثا

تاثيره تعالى غير ايضا موقوف على امر اخر سوى ارادته تعالى وهكذا فيلزم التسلسل
كلاهما باطل فتبين انه وبهذا الوجه يصح لهم استحالة التوقف على الشرط في اثبات
مطلوبهم فيكون اخذ ذلك المقدمة مناسب لهم وهذا هو غرض المحشي قدس سره
فالحق في الاستدلال اما ما مر سابقا وهو في له بل الحق ان يقال في اثباته ان
تاثيره تعالى في وجود العالم ليس بالايجاب بالمعنى المذكور والا لزم عدمه
ضرورة   افترقوا الى ذلك فرق في هذا المقام بذكر الداعي واعلم ان في
الداعي ستة مذاهب احدها نفي الداعي مطلقا غير الارادة وهو مذهب
الاشعري لان المرجح عندهم نفس الارادة بناء على انهم جوزوا الترجيح بلا مرجح
وثانيها ان الداعي نفع الى الواجب جل شانه وهو مذهب الحكيم وثالثها ان
في الايجاد وهو قسمان اما بالاولوية او الوجوب فحصل اربعة مذاهب
وخامسها مصلحة تعود الى العالم وسادسها العلم بالمصلحة وهو مذهب المصنف
المحقق قدس سره   اي قدم الفعل المطلق بما قال هذا الان القائلين
بالايجاب وهم القائلون بقدم العالم جميع اجزائه واشخاصه فلا يكون
الواجب جل شانه عندهم موجبا بالنظر الى جميع اجزاء العالم بل يكون لا
جاب بالنظر الى بعض اجزائه كيف لا وهم ايضا قائلون بالحوادث اليومية
فاللازم من الايجاب هو الفعل المطلق المحقق ضمن الكتاب القديمة عنده
نعم لو قالوا بالايجاب بالنسبة الى جميع اجزاء العالم لم يكن لتخصيص المحشي

وجه

وجه تخصيص المحشي لدفع ما يقال انه لا يجوز ان يكون الايجاب بالنسبة الى بعض
اجزاء العالم دون بعض كما هو مذهب القائلين بالقدم وبالجملة قدم الفعل
المطلق الذي هو من العالم لازم البتة سواء كان الايجاب بالنسبة الى اجزاء
العالم او بعضها بخلاف قدم جميع اجزاء العالم فانه لا يلزم مطلقا وعلى
جميع التقادير اذا عرفت هذا عرفت وجه اندفاع ما قيل من انه لا وجه
للتخصيص بل الظاهر لزوم قدم كل فرد شخصي من الجواهر والاعراض وبالجملة
قدم كل ممكن سوى الافعال الصادرة عن العباد بالاختيار باتفاق
اهل الاسلام وقدم الكل على المذهب الاشعري القائلين بان لا فاعل
في الوجود الا الله ظاهر بان الدليل بلا شبهة وهذا اشنع وافحش كما لا يخفى
انتهى ما قيل بالفاظه ووجه الاندفاع ظاهر مما ذكرنا على حذو الاشارة اليه
في قوله بل الحق ان يقال في اثباته ان تاثيره تعالى في وجود العالم ليس
بالايجاب بالمعنى المذكور والا لزم قدمه ضرورة   ممنوعا الى اخره
لقوله كون لزومه وقوله المحالية هذا الحدوث سند المنع وقوله
استلزام الى خلف على قوله المحالية هذا الحدوث وقوله مستلزم لعدم
النفي على نفسه خبر لقوله ذلك التوقف هذا بيان نظم العبارة وارتباطها
واما بيان هو ان في قوله المستدل اذ لو كان حادثا التوقف على شرط
حادث فنا من وجهين احدهما ان التوقف على شرط الحادث غير

م عند المصنف واكثر المتكلمين ولا يكون لازما الغرض الايجاب المذكور على ما مر ولسند
ذلك المنع بان التوقف على الشرط الحادث يجوز ان يكون حدوث الفعل
المطلق محالا على تقدير كون تاثيره تعالى فيه بالايجاب بالمعنى المذكور ويكون
ذلك مستلزما لمحال اخر وهو التوقف على الشرط الحادث فلا يكون التوقف على الشرط
الحادث امرا ممكنا حتى يجوز استعماله في الدليل لان استعمال المحال في الدليل
يفيد المستدل لان يحتج للخصم ان يقال ان المحال لزم من اخذ امر المحال في الدليل
فان قيل هذا البحث وهو قوله لجواز ان يكون حدوث الفعل المطلق من العالم
على فرض الايجاب المذكور محالا فنقول ان حدوث العالم على تقدير الايجاب
بالمعنى المذكور محال هو بعينه تسليم مدعى المستدل فلا يفيده فيكون هذا
البحث خارجا عن قانون المناظرة يمكن ان يقال في توجيهه ان محصل تسليم
المانع مدعى المستدل لا يثبت مطلوبه لا بد له من برهان والبرهان المذكور
مدخول بناء على الاحتمال المذكور واينما هذا داخل في السند لا يخفى و
ثانيهما ان التوقف المذكور مستلزم لتقدم الشيء على نفسه بيان ذلك ان
تاثيره تعالى اذا كان في العالم بالايجاب يلزم قدم الفعل المطلق ولا
يلزم حدوث الفعل المطلق ولا واسطة بينهما فاذا كان تاثيره تعالى
في العالم بالايجاب ويكون الفعل المطلق حادثا يكون تاثيره تعالى في الفعل
المطلق الحادث موقوفا على شرط حادث يلزم تقدم الشيء على نفسه لان

الشرط

الشرط الحادث الذي يكون موقوفا عليه الفعل المطلق يكون فردا من افراد الفعل
المطلق فيكون الفعل المطلق متحققا فيه لان فرده لا ينفك عن الطبيعة فيلزم تحقق
الطبيعة قبل الطبيعة فيلزم تقدم الشيء على نفسه وهو ظ فاذا كان الفعل المطلق
حادثا فلا معنى لكون تاثيره تعالى فيه موقوفا على شرط حادث فان قيل فان
هذا لا يفيد المستدل لان غرضه اثبات المنع فهذا الذي ذكرتم منع اخر
فيكون المنع اشد قلنا غرض المحشي ان المقدمة المأخوذة في الدليل وهي
التوقف على الشرط الحادث غير مسلم عند الخصم بل باطل عنده بالوجه الذي ذكرنا
فكيف يجوز للمستدل استعمال تلك المقدمة الباطلة في دليل وبالجملة اثبات مقدمة
اخرى انما يفيد المستدل على تقدير كون مقدمات دليله صادقة ولم تكن امرا محالا
لكن اذا كانت مقدمة من مقدمات دليله محالا ويكون ذلك المحال ناشيا من
المحال الذي اخذ في الدليل وهو التوقف على الشرط الحادث فيكون الدليل
مقدوحا وهذا هو غرض المحشي ومباحثنا واوضحنا مراده اندفع ما قيل
ولا يخفى ما فيه قد عرفت المصنف انه لو كان فرد من العالم حادثا لتوقف
على امر حادث وهذا مما لا شبهة فيه وعلى تقدير كون المراد حدوث
الفعل المطلق لزوم التوقف على الشرط مما لا يقبل المنع ايضا وغاية ما لزم
من استلزام المحال هنا كون جزء من العالم متقدما على كله لا تقدم الشيء
على نفسه مع ان الكلام خروجا عن قانون المناظرة فافهم انتهى ما قيل بالفاظه

ووجه الاندفاع بعد الوقوف على ما ذكرنا مراد الظاهر وقوله مع في الكلام
خروج الخ اشارة الى البحث الذي ذكرنا سابقا فان قيل هذا البحث الخ اعلم ان
الموجب بصيغة المفعول لا يكون الا تاما ولا يطلق هذا الا على الطبائع
كالنار والماء بالنسبة الى مقتضى طبيعتها فالفاعل الموجب بهذا المعنى يكون
مقابلا للفاعل المختار والموجب بصيغة الفاعل هو مفيض الوجود الى الغير
اي الى اثره والموجب بهذا المعنى قد يكون تاما وقد لا يكون تاما فاذا
كان الفاعل المختار مستجمعا للشرائط يكون موجبا تاما وان لم يكن مستجمعا
للشرائط فانه لم يكن موجبا تاما فالموجب الواقع في كلام الشارح يكون بصيغة
الفاعل وقوله التام قيد احترازي وكان المحشي قراء بصيغة المفعول لا
يكون الا تاما ولهذا اعترض على الشارح بان قيد التام مستدرك و
الحق ان هذا الاعتراض لا ريبة له لانا لو سلمنا ان الموجب بصيغة الفاعل
لا يكون الا تاما ومع ذلك ذكر الموجب مع التام لا يلزم منه فساد
لان كثيرا ما يذكر في العبارة شيء معتبر في موضع ذكر ذلك الشيء
لان الموجب التام مشترك بين الموجبين هذا لا ينافي كونه للتوضيح
لان غرض المجيب هو ان هذا القيد ليس احترازيا بل يكون بيانيا وكونه
مشتركا بين الموجبين لا ينافي كونه بيانيا لان الحاصل يرجع الى
ان الموجب التام متحقق في الموجبين ومشترك بينهما فكان المحشي

وقد عرفت توجيه
اخر لا حاجة
الى هذا التشريح
ص

جا

٣٣

جعل معنى التوضيح المتعين وعدم الاشتراك ولهذا اجاب بانه لا توضيح فيه
لانه مشترك وليس كذلك بل من التوضيح هو ان القيد ليس احترازيا بل يكون
بيانيا وايضا التخلف عن الموجب التام هذا اشارة الى بحث اخر وهو
اجتماع المتنافيين اللذين وهما الموجب بالمعنى المذكور وحدوث
اثره فيلزم اخذ المحال في الدليل على ما عرفت سابقا فلا نطول بذكره
وايضا ذلك التخلف لازم لحدوث الخ هذا اشارة الى بحث اخر وحاصله انه
اذا كان الفاعل موجبا تاما واثره حادثا فيلزم التخلف البتة سواء كان
موقوفا على شرط حادث ام لا لان ذلك الاثر اذا كان حادثا يجب ان
يكون في الازل والموجب التام يكون في الازل فيلزم التخلف سواء كان
موقوفا على شرط حادث ام لا فاعتبار التوقف على الشرط الحادث يكون
مستدركا واعلم ان هذا البحث وهو قوله وايضا ذلك التخلف لازم لحدوث
مطلق الاثر الموجب مدافع للبحث الاتي وهو قوله اقول على هذا التقدير
يلزم قدم الفعل المطلق ويمكن ان يقال ان كل واحد من البحثين يكون
مع قطع النظر عن الاخر ومثل هذا التوجيه ذكره السيد الشريف في حاشية
شرح حكمة العين في مثل هذا المقام وبالجملة ان هذه ابحاث شايعة
في مقام المنع والجدل اقول على هذا التقدير يلزم قدم الفعل المطلق
الخ معنى يلزم فرض حدوث الفعل المطلق قدمه لان الشروط اذا كا

متعاقبة غير متناهية يكون طبيعة فعل المطلق محفوظة بتعاقب تلك الشروط
الغير المتناهية لان تلك الشروط من افراد طبيعة الفعل فيكون طبيعة الفعل المطلق
قديمة وافرادها حادثة وليس هذا موافقا للتحقيق فان اشتهيت ان تعرف القول
السابق فاستمع لما يتلى عليك من المفصل البالغ اعلم ان القدم والازلية قسمان
احدهما القدم الزماني والازلية الزمانية وثانيهما الازلية الغير الزمانية
والقدم الغير الزماني فالشيء الذي يكون ازليا زمانيا انما يكون باعتبار
ان ليس جزء من اجزاء الزمان في جانب الماضي الا ويكون ذلك الشيء موجودا
وللحادث الزماني في مقابله والشيء الذي يكون قديما غير زماني انما يكون
باعتبار ان لا يكون وجوده مسبوقا بالعدم في الخارج اصلا والحادث في
مقابله فظهر من هذا ان الحدوث ايضا معنيين اذا عرفت هذا فنقول يجوز
ان يكون الطبيعة قديمة بالزمان وافرادها حادثة ولا يجوز
ان يكون الطبيعة قديمة غير قدم الزماني وهو القدم الواقعي مع كون
جميع افرادها حادثة حدوثا واقعيا اما الاول فلان الزمان لما كان
قابلا للقسمة لا الى نهاية يجوز ان يكون في جزء من اجزائه فرد من طبيعة
ويكون في جزء اخر من تلك الطبيعة وهكذا لا يكون فرد منها في جزئين
من الزمان بل كل فرد في جزء منه فقط فيصدق ان الطبيعة موجودة
في جميع اجزاء الزمان دون جزء منها فيكون افرادها حادثة بالزمان

وهي قديمة بالزمان وهذا مثل ما يقال ان الورود كان شهرا او شهرين
والحال ان فرد منه لا يكون شهرا او لا شهرين فلنفرض مثلا السنة والسنتين
كل الزمان فانه لا يتفاوت الحكم في ذلك وبالجملة كلما فرضنا اطول
لم يختلف الحكم وهو ظاهر على من انصف من نفسه واما الثاني فلان القدم
الواقعي هو ما لا يكون وجوده مسبوقا بالعدم في الخارج اصلا والحادث
الواقعي ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم في الخارج واذا كان جميع افراد
طبيعة واحدة مسبوقة بالعدم في الخارج يلزم ان يكون تلك الطبيعة ايضا
مسبوقة بالعدم والا يلزم تحقق الطبيعة مجردة عن الفرد وهو باطل
لان الطبيعة مجردة عن الفرد في الخارج والواقع لا وجود لها على ما تقرر
في موضعه ولما فرض ان تلك الشروط الغير المتناهية حادثة حدوثا
واقعيا يلزم ان يكون الطبيعة المتحققة في ضمن تلك الشروط حادثة
حدوثا واقعيا والا يلزم تحقق الطبيعة مجردة عن الفرد ولا تفاوت
في ذلك الحكم بين كون تلك الشروط متعاقبة او مجتمعة وبالجملة
اذا كانت طبيعة ما من الطبايع قديمة غير القدم الزماني فلا بد في
ذلك بد بان يكون جزء من جزئياته الحقيقية قديما لا يخفى عليك
انه على هذا التقدير يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة بناء على ان
تلك الشروط لما كانت حادثة فلا يتصور اجتماعها في الازل بل لا بد

الشهر او الشهرين السنة
السنتين والشهرين بدل م

ان يكون اجتماعها في الازل فيكون المشروط مع الشرائط في الازل فالموجب
التام في الازل فيلزم التخلف وهو ظ وهذا البحث قد علم فيما سبق فلا احتياج
الى ذكره مرة اخرى قيل قال بعض الاعلام لا يخفى عليك انه يلزم هذا
على التقدير تخلف المعلول عن الموجب التام واقول هذا اذا كان الاجتماع
في الازل وللاجتماع احتمال اخر نبينها لك عليه فتنبه انتهى كلامه وفيه
نظر لانك قد عرفت ان لزوم التخلف ليس باعتبار ان الشروط مجتمعة
في الازل فيلزم التخلف بل مراد المحشي انه لما كانت الشروط حادثة
فلا يتصور اجتماعها الا في الازل فيكون المشروط الحادث مع شرائط
الحادثة في الازل والموجب التام في الازل فيلزم التخلف واما قوله
وللاجتماع احتمال اخر نبينها لك عليه فتنبه فاعلم ان هذا القائل
غفل عن قول الشارح متعاقبة ثم قال اي في الحدوث بان يحدث شرط
عقيب شرط سواء بقي الاول او لا كما في المقدم وعلى الثاني يكون في الحال
الشرط يجوز وبما حررنا يظهر معنى الاجتماع انتهى كلامه فانظر في كلامه
هل يتوجه هذا الاعتراض على ما قاله المحشي ويمكن ان يوجه كلامه بان
مراده ان الشروط المجتمعة الحادثة في الازل لما كانت غير
متناهية يكون الطبيعة متحققة في ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية
فيكون الطبيعة قديمة والافراد حادثة فلا يلزم تخلف الطبيعة

عن الموجب

٣٤

عن الموجب التام وفيه بحث لان من توهم كون الطبيعة قديمة وافرادها
حادثة توهم في صورة تعاقب الافراد كالاوضاع مع بيان ما هو الحق الحقيق
بالتصديق لان قدم الطبيعة في صورة الاجتماع المذكور ليس بمعقول بناء على
جواز تحقق الامور الغير المتناهية دفعة فح لا تفاوت بين الطبيعة
وافرادها في الوجود بمقتضى اجتماع الشروط على ما يفهم مما نبه عليه هو ان
لا يحدث شرط عقيب شرط بل يكون حدوث جميعها معا فح لا تفاوت بين
الطبيعة وافرادها لان وجودهما على هذا الفرض يكون معا
لا خفاء عليك الخ واعلم ان عنوان هذه الحاشية متقدم على عنوان
الحاشية السابقة عليها وايضا هذا البحث قد علم فيما سبق في قوله
وايضا ذلك التخلف لازم بحدوث مطلق اثر الموجب بالمعنى المذكور
الخ وكان اعادة هذا البحث لذكر قوله فان قيل مراد الشارح الخ لانه لما
يمكن هذا التوجيه من جانب الشارح ولم يذكره فيما سبق اراد ذكره هنا و
حاصل التوجيه هو ان مراد الشارح من قوله يلزم قدمه القدم بالشخص او
القدم بجميع الاجزاء ولانه يلزم الحدوث بالشخص والحدوث بالشخص انما
يتم جزء وطرف حادثة فلا بد من قوله اذا كان حادثا او لا يكون مستلزما
وحاصل دفع ذلك التوجيه هو لا نسلم الخ بما يا ق بحاله لانه يتم
المقصد بدونه بان يقول في بيان المنافاة هكذا ان تاثيره تعالى في وجود

العالم ان كان بالايجاب يلزم قدمه بالشخص او القدم بجميع لاجزائه
باطل لما يساق بقوله اذ لو كان حادثا او مستندا كما في البيان فلا نقول ان
ان يكون هذا بيانا وما ذكره الش بيانا اخر قلت هذا مدفوع بما ذكره
المحشي بقوله وايضا بقوله وايضا لا يندفع الخ قال المصنف ره والواسطة غير معقول
معنى كلامه قدس سره موافقا لما ذكره في نقد المحصل ولا باس ان ننقل
عبارته قال فيه بعد ما نقل هذا الاعتراض الذي ذكره الش من
الامام الرازي المعتبر في ابطالها ان الواسطة يمتنع ان يكون في جنبة ا
الوجود لامتناع ان الواجب اكثر من واحد فاذن هي ممكنة وهي من
جملة العالم لان المراد من العالم ما سوى المبدا الاول فاذن وقوع
الواسطة بين واجب الوجود لذاته وبين العالم محال انتهى وقد يقال
في توجيه كلام المص وهو قوله الواسطة غير معقولة انه بعد نفي
الايجاب يتوهم انه لا يلزم ثبوت الاختيار لان الايجاب الذي علمنا
من الطبايع منفي عن الواجب جل شانه لكن لا يتوهم ان يقول ان الاختيار
الذي شاهد من بعض الموجودات كالانسان مثلا ليس في الواجب ايضا
لان اختيار واجب تعالى ليس مثل اختيارنا لان اختيار واجب و
اختيارنا ممكن فيلزم ثبوت الواسطة بين الايجاب الذي في الطبايع و
بين الاختيار الذي فينا فاشار قدس سره الى دفع هذا بقوله والواسطة

غير

غير معقول وحاصله انا سلمنا ان اختيار الواجب جل شانه ما ذكره ليس من قبيل اختيارنا
بمعنى انه ليس ممكنا واختيارنا ممكن وانه ليس بزايد واختيارنا زايد لكن هذا
لا يخرجه عن كونه اختيارا بل اللازم منه ان يكون اختياره جل ذكره اكمل
واقوى من اختيارنا ويكون اختياره فردا كاملا من الاختيارات ومثل
ذلك ان الوجود اذا فرضناه قائما بذاته فهذا لا يخرجه عن كونه وجودا
بل يكون فردا من الموجودات كالبياض مثلا فانه لو جاز قيامه بنفسه
بدون الموضوع لكان بياضا تاما حاصلا في نفسه فقس عليه ذلك علمه تعالى
وقدرته وحيوته وغيرها من الصفات الكمالية وعلى هذا التوجيه يكون
اعتراضا للش على المص غير مقابل ناشيا من سوء فهم مراده ووجه بعض
الشارحين كلام المص بحيث يكون اعتراض الش غير مقابل ايضا وحاصله
ان موجب الشيء لا يخ اما ان يكون لا يمكن ان يتخلف عنه معلوله اولا
فان كان الاول كان موجبا وان كان الثاني كان مختارا فلو لم يكن
الباري سبحانه وتعالى قادرا مختارا كان موجبا لانه لا واسطة بين
كون الموجب العالم قادرا او بين كونه موجبا على ما ذكره المحشي بان موجد
العالم لا يكون قادرا ولا موجبا بل يكون متوسطا بين الايجاب و
الاختيار غير معقول والى هذا اشار المص بقوله والواسطة غير معقول
والوجهان متقاربان قيل اقول لا يبعد ان يكون قول المص اشارة الى رد

قوله الاشاعرة القايلين الى ان القدرة زايدة على الذات وتوجيهه
انه لما امتنع تعدد الواجب في الصفة الحقيقية الى من خارج لكونه نقصا
يجب تنزيهه تعالى عنه اتفاقا ولان غير الذات مستند الى الذات
فيكون الذات فاعلا بالاختيار والقدرة بهذا الاخير بعينه فيلزم
كون الذات موجبا في البعض فلا يكون قادرا على الكل وليس ايضا موجبا
في الكل وهو الواسطة بين القادر والموجب المنفية بقوله والواسطة غير
معقولة ويجيء بيان عدم المعقولية في الكتاب وح لا توجيه لما سيذكره
الشارح انتهى كلامه بالفاظه ويمكن ان يناقش بانه لا حسن لهذا التوجيه
لان رد مذهب الاشاعرة وبيان المفاسد التي يلزم عليهم يجيء وهو بحث
براسه وليس غرض المص الاشارة الى رد مذهبهم هنا لانه قدس سره يحيل
له بحثا على حدة على ما سيأتي ويمكن ان يقال ان قول المص قد اشارة
الى جواب الاعتراض الذي اورده الش تقريره ان المختار اكمل واتم من
الموجب والمنع عليه مكابرة كما ذكره بعض المدققين والخالق اكمل من
المخلوق وهذا بديهي ايضا فاذا كان كذلك لم يصح ان يكون المخلوق
قادرا وخالقه غير قادر فتجويز كون الواجب غير قادر والعبد قادرا
غير معقول لانه يستلزم ان يكون المخلوق اشرف من خالقه واكمل منه
ويمكن ان يقال ايضا ان قول المص والواسطة غير معقولة اشارة الى

دفع ما اورده الشارح وتقريره ان موجد القادر المختار وخالقه يجب
ان يكون قادرا مختارا لما علم مما يجيء في بحث اثبات علم الواجب جل شانه فتجويز
كون الواسطة قادرا مختارا دون موجده وخالقه غير معقول والوجهان
متقاربان لكن الفرق بينهما بين واعلم ان جميع ما ذكرنا من التوجيهات
لقول المص والواسطة غير معقولة انما هو على سبيل المماشاة وعدم بيان
الايجاب الذي هو محل النزاع بين الحكماء والمتكلمين فنقول قد عرفت
فيما سبق ان الايجاب في ثلثة معان احدها الايجاب الذي يكون للطبايع كالنار
وهذا المعنى منتفي عن الواجب جل شانه باجماع العقلاء وثانيها الايجاب
الخاص وهو الوجوب بالنظر الى الارادة وهذا الوجوب ثابت لله تعالى
باجماع الحكماء والمعتزلة لانه لا نزاع بين المتكلمين في اثبات القدرة
والاختيار على ما نقلنا من المص في شرح الاشارات وثالثها انفكاك وجود
العالم عن وجود الواجب تعالى شانه وهذا المعنى ثابت له تعالى عند الحكماء
القايلين بقدم العالم ومنفي عنه جل شانه باجماع المتكلمين بل باجماع المليين
فالنزاع بين الحكماء والمتكلمين ليس الا في المعنى الاخير وهذا النزاع يرجع
الى النزاع في قدم العالم وحدوثه فالنزاع بين الحكماء والمتكلمين
ليس الا في قديم العالم وحدوثه اذا عرفت هذا التحقيق فيمكن ان توجيه
الكلام المص على وجه يكون مبنيا على هذا التحقيق كان يقال ان هذا ايجاب

عن سوال مقدر وهو ان معترضا يعترض بانه بقي احتمال اخر وهو يجوز ان
لا يكون الواجب جل شانه موجبا في الايجاب الذي للطبايع ولا موجبا بالايجاب
الذي بالنظر الى الارادة والاختيار فلا يكون موجبا ولا مختارا بل يكون واسطة
بينهما فيكون موجبا بالايجاب الاخر بينهما فاجاب بان الواسطة غير معقولة
ووجه عدم المعقولية هو انه ان لم يكن له شعور وارادة واختيار في
فعله فيكون مختارا وايضا يجي البرهان على اثبات القدرة والاختيار له
جل شانه فلا معنى للواسطة اصلا ويمكن حمل كلام المص على وجه اخر وهو
ان هذا رد على القول بان النزاع بين الحكماء والمتكلمين في امرين
احدهما في الايجاب والاختيار وثانيهما في القدم والحدوث وحاصل
الكلام هو ان الايجاب الذي للطبايع المنفي عنه جل شانه باجماع العقلاء
لاثبات القدرة والاختيار والايجاب بحسب الاختيار مشترك بين
الحكماء واكثر المتكلمين والواسطة بين الايجاب للطبايع وبين الايجاب
الذي بالارادة والاختيار غير معقولة فلا يتصور النزاع في الايجاب المنفي
ان يكون النزاع منحصرا في قدم العالم وحدوثه فالنزاع بين الحكماء
والمتكلمين ليس الا في قدم العالم وحدوثه لان الواسطة غير معقولة
وهذا التوجيه وجه موافق لما ذكره المص في شرح الاشارات من انه
لا نزاع بين الحكماء والمتكلمين في اثبات القدرة والاختيار للواجب جل شانه

بل النزاع بينهما في قدم العالم وحدوثه قال الشارح اقول لما ثبت فيما سبق الخ
هذا الاعتراض انما نشأ من عدم فهم غرض المص لانه لم يقل وجود العالم
بعد عدمه لما سبق مبني على الايجاب حتى يرد عليه انه لم يثبت فيما سبق
الى اخر ما ذكره الشارح وبالجملة ليس في كلام المص اشارة الى تعليل هذا المطلب
بنى اصلا فكيف يصح الجزم بان تعليله ما سبق ثم الاعتراض عليه فيجوز ان
يكون تعليل هذا المطلب بالاجماع والحديث النبوي المشهور الدال صريحا
على هذا ولما كان المشهور ان دليل وجود العالم بعد عدمه هو الاجماع
والحديث النبوي المشهور الدال صريحا على هذا لم يصرح المص قدس سره بهما
لان الشهرة كفت مؤنة الذكر وقد عرفت سابقا بوجه اخر كلام الصحايف
يندفع بها اعتراض الشارح اقول العمدة في اثبات حدوث العالم اجماع
المليين والحديث الخ قيل اثبات حدوث العالم بالاجماع والحديث مستلزم للدور لان
حجية الاجماع والحديث يتوقف على اثبات النبوة واثبات النبوة موقوف
على كون الواجب جل شانه قادرا لا موجبا لانه لو كان موجبا لكان لمن
يقول يجوز ان لا يقدر على عدم اظهار المعجزة في يد الكاذب فاثبات
حدوث العالم متاخر عن ثبوت القدرة بمرتبتين واجيب بان اثبات
النبوة لا يتوقف على القدرة بمعنى الفعل والترك بل على القدرة بمعنى ان
شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لانه على تقدير الايجاب الذي ذكره الحكماء

يكون افعاله تعالى مشتملة على حكم ومصالح فلا يجوز عليه تعالى اظهار
المعجزة في يد الكاذب لانه قبيح يجب تنزيهه تعالى عنه ونقل ان غياث
الملة والدين قال في رسالة دليل الهدى عليه السلم انه اذا اشتهر فوق المعجزات
لحصل اليقين بصدق صاحب مر بالاد ثبات ح لحصل العلم بكل ما اخبره
حتى بوجود الواجب ايضا وكذلك ساير صفاته تعالى وكذلك حدوث
العالم وامثالها وبالجملة اثبات النبوة لا يتوقف على القدرة و
الاختيار مطلقا بل وجوده تعالى ايضا لان اثبات النبوة لا يكون الا
باظهار المعجزة والحق ان يقال اثبات النبوة موقوف على وجود
القدرة والاختيار والعلم بوجود الاختيار لا ما العلم بديهة ان
اظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح عقلا يجب تنزيهه تعالى عنه وهذا
القدر كاف في اثبات النبوة وبعد اثبات النبوة يثبت صدق
النبي واذا اثبت صدق في كل ما اخبر به ومنه حدوث العالم فيجوز
ان يكون اثبات النبوة موقوفا على اصل القدرة والاختيار والعلم
بالمكونة والاختيار يكون موقوفا على اثبات القدرة فقد اختلف الجهة
فلم يلزم الدور كان المعدم شركة في افادة الوجود الخ تقرير هذا
البرهان وتوضيحه على وجهان كل ممكن بما هو ممكن وباعتبار
ذاته بل انه لا يكون الا بالقوة الصرفة وليس له بنفسه الا اعتباره

استنثام

استنثام راجحة من الفعل اصلا وهو ظاهر جلي فلا بد ان يكون لكل ممكن
مخرج من القوة الى الفعل ولا بد ان يكون ذلك المخرج بما هو مخرج من القوة
الى الفعل بالفعل من كل الوجوه والفعلية من كل الوجوه انما هي صفة الاول
تعالى شانه فثبت من هذا ان مفيض الفعلية والوجود ليس الا الواجب فان
قيل لم لا يجوز ان يكون الممكن بعد اكتساب الوجود من الواجب وبعد
خروجه من القوة الى الفعل يفيض وجود ممكن اخر قلنا ان القليل ابطل
هذا الاحتمال بيان ذلك ان الفعل جعل الممكن الموجود من القوة الى
الفعل ثم نقول ان ما بالقوة لا دخل له في اخراج الشيء من القوة الى الفعل
فليطرحه خلف ثاف ثم ينظر الى ما بالفعل فلو كان مشوبا بالقوة فيطرحه
ايضا وهكذا الى ان ينتهي الى ما بالفعل المحض وليس هذا الا الواجب بالذات
جل شانه يظهر من هذا امره ويرجح قع في الكتاب الكريم الا انه خلق كل شيء و
لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهل من خالق غير الله وبحجة
قول من قال ان الامكان علة الحاجة الى علة ما في بادي الراي و
اول النظر وبعد الفحص وتعمق النظر ينكشف ان الامكان علة للاحتياج
الى واجب الوجود بالذات فان قيل اذا كان موجد جميع الاشياء هو
الواجب جل ذكره فينهدم بنيان التكاليف الشرعية والثواب والعقاب
وغيرها قلت لا منافاة بين حكم عليه البرهان واقتضاه وبين كون

العبد فاعلا مختارا الذي هو مناط صحة التكاليف الشرعية والثواب والعقاب
لان الذي دل عليه البرهان هو ان مفيض الفعلية على الممكن بالنسبة الى
ممكن ما والوجود لا يكون الا الواجب لا انه لا يكون ممكن موقوفا
عليه بالنسبة الى ممكن اخر ولا يكون ممكن جزء ممكن اخر فهذا مما
لا ينفيه فنقول ان العبد فاعل انما هو بمعنى انه مباشر الفعل ويكون هو
باعتبار قدرته وارادته جزءا اخيرا من العلة التامة فقدرة العبد
وارادته لها دخل في افعاله وهذا القدر كاف في صحة التكليف
والثواب والعقاب وما يشعر بذلك ما روي عن بعض ائمتنا عليهم السلام
لا جبر ولا تفويض في افعال الاختيارية بل امر بين امرين ويجيء تفصيل
ذلك في بحث افعال العباد فان قيل حينئذ لا تفاوت بين مذهب
الاشعري والمعتزلي لان الاشعري يقولون ايضا لا انه لا مؤثر في
الوجود الا الله قلت فرق بينهما لان الاشعري وان كانوا قائلين
بانه لا مؤثر في الوجود الا الله لكنهم قائلون ايضا بانه ليس ربط عقلي
بين ممكنين اصلا بل عادة الله جارية بان يخلق افعال العبد مثلا
عقيب ارادة العبد وليست ارادته موقوفا عليها وبالجملة الاشعري
يقولون انه ليس ربط عقلي بين ممكنين اصلا حتى قالوا ان النتيجة
فايضة من مبدا الفياض من غير ربط عقلي بين المقدمات والنتيجة

بطريق

بطريق جري عادة الله تعالى بفيضان النتيجة عقيب ترتيب المقدمات بخلاف
المعتزلي فانهم يقولون بالربط العقلي بين ممكنين ويحتمل قالوا بالوجوب
العقلي ايضا بخلاف الاشعري فانهم لم يقولوا الا بالوجوب الشرعي واذا ثبت
بالبرهان ان مفيض الوجود لا يكون الا الواجب جل ذكره وان الامكان
بالمحصول والبرهان علة الاحتياج الى الواجب بالذات لا الى علتها مطلقا
فاعلم ان سلسلة الممكنات المترتبة اذا لوحظت باعتبار ان كل واحد واحد
منها بحسب جوهر ذاته الممكنة مجعول الواجب بالذات يكون بهذا الاعتبار
سلسلة عرضية وجميع آحاد تلك السلسلة متساوية في الحاجة وكونها
اليه تعالى ابتداء بلا واسطة واذا لوحظت تلك باعتبار ان بعضها مرتبط
ببعض ومتوقف عليه من حيث الشرطية والمشروطية والسببية والمسببية
بناء على ان بعضها منها لما كانت ناقصة في حد ذاته بحيث يمتنع استنادها
اليه جل شانه بدون الشروط والاسباب فيحتاج الى الشروط والاسباب
لا يمكن الاستناد اليه جل شانه بدون الشروط والاسباب يكون سلسلة
طولية منتهية اليه تعالى بالضرورة البرهانية فالممكنات باعتبار
السلسلة الطولية تختلف مراتب احتياجها الى الواجب جل سلطانه
فكلما كان ابعد من جنابه تعالى في افاضة وجوده تفتقر في افاضة
وجود شرائط واسبابه لنقصانه ان يستند اليه تعالى بدون تلك

الترابط والاحباب وكلما كان اقرب يكون احتياجه اقل ولهذا قال
بعض الاكابر من الحكماء فكلما كان المعلول ابعد كان الفيض والخير اقل
من اكثر وكلما كان المعلول اقرب كان الفيض والخير اقوى فالعقل الاول
والنظام الكلي يستند الى الواجب بلا واسطة فلا يتصور سلسلة طولية
بالقياس اليها بل المتصور بالقياس اليها هو السلسلة العرضية بالقياس
الى ما عداها يتصور السلسلة الطولية والعرضية جميعا ومن قال بعض
التحقيقات كالمحققين من الحكماء والمتكلمين لو قال ان بعض ممكن علة
لبعض اخر فليس مراده الا الشرطية والسببية لانه يصح ان يكون ممكن
علة فاعلية بالقياس الى ممكن اخر فلا يتعوض عليه بما اعترض ابو
البركات البغدادي ونقله المص في شرح الاشارات وحاصل اعتراضه
ان الحكماء يقولون تارة طورا بانه لا موثر في الوجود الا الله وتارة
بان العقل الاول علة العقل الثاني فبين كلاميهم تناقض واجاب
عنه المص هناك وحاصله ان مرادهم بكون العقل الاول علة
للعقل الثاني ليس الا السببية والمبدئية والشرطية والمقربية
لا ان العقل الاول علة مفيضة لوجود العقل الثاني والعقل الثالث في
بكتب الوجود منه وجميع ما ذكرنا هو غرض التحقيق ولا اتفاق ومن رحل
اقامة البرهان وما دل عقول هذا نوع الانسان اياك وان تغتره

بوساوس

بوساوس اوهام جنود الشيطان فارجها بين يقوم الايمان ودوام ملازمته
اهل الكمال والعرفان فان مرض النقصان والبطلان من الامراض المزمنة
في عين الاعيان على ما قال الفيلسوف الكبير العظيم افلاطون الالهي ان
للنفوس حركات كالابدان ومن قال ان بعض الممكنات بعض وجود بعض
اخر على ما يقال في المشهور ورب مشهور لا اصل له وان الواجب اوجد
العقل الاول ثم العقل الاول اوجد العقل الثاني وهكذا الى عقل الفعال
ثم العقل الفعال يستند اليه جميع ما بعده قال بالسلسلة الطولية
والعرضية ايضا وهؤلاء الاقوام لم يقولوا بان لا مكان علة الانتهاء
الى الواجب بالذات فاذا لوحظت الممكنات من حيث ان بعضها
مستند الى بعض اخر لا من الواجب فالواجب ح علة بعيدة لكن واسطة
الاثر لان طباعي كل ممكن هو الانتهاء اليه فاذ كره يكون سلسلة الطولية
بهذا الاعتبار طولية منتهية اليه ثم اعلم ان كل معلول في السلسلة
الطولية بهذا الاعتبار له احتياجان فقط احدهما احتياجه الى
العلة القريبة وثانيهما الاحتياج الى الواجب بناء على ان اقتضاء
الانتهاء الى الواجب بالذات طباعي كل ممكن واما احتياجه الى علة
بعيدة غير الواجب بالذات لا يكون بالعرض لان العلل البعيدة غير
الواجب بالذات في تلك السلسلة يكون واسطة الاثر لا العلة البعيدة

ينبغي ان بعضها منها يستفيد الوجود من بعض اخر م

قسمان احدهما علة بعيدة غير واصلة الاثر كما فی لوازم الماهية فان لازم
المهية انما يحتاج الى جاعل الماهية بالعرض لا بالذات لان لازم المهية انما
ليس احتياجه الى جاعل الماهية باعتبار نفسه لانه لو فرض ان ملزومه
يصح وجوده بدون الجاعل لكان لازم المهية لازما لها ايضا وثانيهما
علة بعيدة واصلة الاثر كالواجب تعالى لانه قد ثبت بالبرهان ان كل ممكن
باعتبار امكانه يجب ينتهی الى الواجب لذاته فالانتهاء الى الواجب بالذات
طباعی كل ممكن فليس شيئا من الممكن غنيا عن الواجب لذاته ولا يصح ان
يكفی لعلته القريبة عن الواجب بالذات كما فی سائر العلل البعيدة بحكم البرهان
بخلاف المعلول الذی وقع فی السلسلة الطولية التی ذكرناها اولا فانه
يوجد هناك معلول يكون له احتياجات كثيرة كما ذكرنا فاحفظه
به حتی يكشف لك جلية الحال والاعراض المفارقة فيه بحث
لان البرهان المنقول من بهمنيار على ما حررناه وقررناه دال على
ان الجاعل لوجود ما وافاضة وجود موجود ما سواء كان جوهرا او عرضا
مفارقا او ماديا مختص بجناب سلطانه وليس فی ممكن ما من الممكنات
افاضة الوجود على ممكن اخر وايجاده نعم ما يصح ان يكون شرطا
وسببا بالقياس الى ممكن اخر فاخراج حركات العباد استثناء فی الغرائز
العقلية وهو باطل فالقول فيما نقل عن المصنف بحث ظاهر لانه ان اراد بالمعنی

فقو

فی قوله ما فيه معنی ما بالقوة الصفة المحققة فی الواقع سلمنا الملازمة
لكن لا نم ان العقل كذلك لما تقرر عندهم من انه ليس له حالة منتظرة
وان اراد به اعم من ذلك حتی يشمل الامكان الذاتی بتنزعه
العقل من مجرد ملاحظة ذات الممكن منعنا الملازمة مستندا بانه
ليس للعدم الذی ينسب العقل وذات الممكن اليه والى الوجود فی
الملازمة تحقق وما فی نفس الامر حتی يكون له ضما كثرة فی افاضة الوجود
وكان ما بالقوة المحضة فی اخراج الشیء من العقل وهو المستحيل فعلى
هذا نقول لم يلزم مما نقل نفی الواسطة بالبرهان العقلی وارادة بالبرهان
غير هذا فليس فی الكتاب منه اثر ولم يطلع عليه فی موضع حتی يعلم صحته
وفساده انتهی الفاظه وفيه بحث لانه فرق بين معنی ما بالقوة وبين
معنی ما بالفعل لان معنی الاول هو ان يكون الذات بالفعل ويكون معنی ما
وصفة ما لان الصفات لم يحصل لها بالفعل وهذا لا يصدق الا على الذات
لان المجردات جميع صفاتها حاصلة لها بالفعل عندهم ومعنی الثانی هو
ان يكون الذات والصفة داخلة تحت مفهوم ما بالقوة وهذا
المعنی شامل لجميع الممكنات سواء كانت مجردات او ماديات لانك قد
عرفت ان كل ممكن لما هو ممكن وباعتبار ذاته لا يكون بالقوة العرفية
وليس شائبة العقل اصلا فاذا كان جميع الممكنات باعتبار انها بالقوة

لها بالمخرج يخرجها من القوة الى الفعل الى آخر ما قلنا سابقا اذا عرفت هذا
عرفت وجه اندفاع ما ذكره لان المراد من قوله معنى ما بالقوة ليس
الصفة المحققة في الواقع ولا الاعم منها ايضا حتى يشمل الامكان الذي
هو ليس من الصفات الاعتبارية لان هذين الاعتبارين انما يعقلان
اذا كان مراد المستدل معنى بالقوة والحال ان المراد عليهما قررنا
سابقا هو معنى ما بالقوة لان جميع الممكنات باعتبار ذواتها داخلة تحت
مفهوم ما بالقوة كما مر قال المص يمكن عروض الوجوب والامكان للذات
باعتبارين بعينهما عروض الوجوب والامكان للمعلول باعتبارين وتقرير
الدليل على وجه يكون كلام المص بهذا المعنى جوابا له هو ان القدرة
والاختيار على الفعل وكذا الاثر الذي هو المعلول فرع امكان ذلك الاثر في
امكان ذلك الاثر محال لان كل اثر اما واجب الوجود او ممتنع الوجود لان
الفاعل اما مستجمع لجميع شرائطه او لا فان كان مستجمعا لها كان الاثر واجب
الوجود وان لم يكن مستجمعا لها كان الاثر ممتنع الوجود فلم يتحقق
امكان الاثر حتى يصح القدرة عليه وتقرير الجواب ان الاثر ممكن بالنظر الى ذاته
وواجب الى اجتماع شرائط الفاعل او ممتنع بالنظر الى عدم اجتماع الشرائط و
الامكان الذاتي لا ينافي الوجوب الذاتي ولا الامتناع الذاتي وعلى ما
قررنا لا يرد قول الشارح وهذا انما يفيد ان الوجوب بالاختيار لا ينافي

الاختيار

٤٣

الاختيار لا ان المنافي للقدرة انما يكون دليله بالنظر الى جانب المص فقول الشارح وهذا
ما يفيد ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار وانما يناسب الجواب عن الدليل
الثاني وايضا لا امكان في عبارة المص منسوب الى الاثر نفسه لا الى صدوره
الآخر كما ذكره الشارح فتوجيه الشارح ليس بتوجيه قال الشارح فلا يمكن من الترك
الخ اعلم ان هذا الدليل باعتبار ملاحظة حال العلة كما ان الاول باعتبار
ملاحظة حال المعلول وحاصل هذا الدليل هو ان القدرة بمعنى التمكن
من الفعل والترك لا يتصور ثبوتها للفاعل والعلة لان القدرة بهذا المعنى
لا يخلو اما ان يكون ثابتة حال وجود الاثر وهو باطل لان الفاعل
ح لا يتمكن من الترك بل يجب الفعل واما ان يكون ثابتة حال عدمه
وهو باطل ايضا لانه حين عدمه الاثر يجب المعلول ويمتنع الفعل فلا
يثبت للفاعل التمكن من الفعل والترك اصلا وحمل المص لا يكون تاما
على ما استقر به والجواب التام الدافع لهذا الاستدلال وهو ان يقال
انه يمكن الجواب باختيار كل واحد من الشقين الترديد اما الاول فنختار
ان التمكن من الفعل والترك حال وجود لا ثبت ووجوب الفعل
بمعنى ان الفاعل اذا اخذ باعتبار انه مع قطع النظر عن الارادة
يثبت له التمكن من الفعل والترك حين وجود لا ثبت ووجوب الفعل
انما هو مع ملاحظة الارادة فيكون الفاعل بحيث يجب ان يصدر

عند فعله انما هو مع ملاحظة الارادة فهذا الوجوب انما هو وجوب لاحق
والاختيار والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار وهذا بعينه الوجوب
بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه وقوله جانب وجود الاثر يجب
ان اراد به يجب الفعل بالنظر الى ذات الفاعل مع قطع النظر عن الارادة
فهو ممنوع وان اراد به يجب مع ملاحظة الارادة فهو مسلم ولا يضرنا
لانا لم ندع ان التمكن من الفعل والترك ثابت للفاعل مع ملاحظة
الارادة بل انما ادعينا انه ثابت له بدون ملاحظة الارادة واما ثانيا
فنختار ان التمكن من الفعل والترك حال عدم الاثر لكن التمكن من الفعل والترك
انما هو ثابت لذات الفاعل مع قطع النظر عن الارادة او عدم الارادة الفعل
لا يثبت التمكن من الترك في تلك الملاحظة قوله واما حال عدمه فيجب عدمه فلا
يتمكن من الفعل ان اراد به يجب العدم بالنظر الى ذات الفاعل مع
قطع النظر عن الارادة والترك او عدم ارادة الفعل فهو ممنوع وان اراد به يجب
العدم مع ملاحظة ان التمكن من الفعل عدم الترك او عدم ارادة الفعل
فهو مسلم ولا يضرنا لانا لم ندع ان التمكن من الفعل والترك ثابت للفاعل في جميع
الاعتبارات والملاحظات بل ادعينا انه ثابت له باعتبار ذاته بدون
ملاحظة الارادة   فان قيل اذا كان الارادة والعلم بالاصلح بزعمكم
شبهة مشهورة وتوضيحها ان الصفات الكمالية عين الواجب جل شانه عند

الحكماء

الحكماء والمعتزلة فلم يبق بينهما نزاع في قدم العالم وحدوثه لانه ثابت على ذلك التقدير
يكون الذات والقدرة والارادة والعلم بالاصلح وبالجملة جميع ما يتوقف عليه
وجود العالم قديما لان جميع تلك الصفات عين الصفات عين الذات والذات كانت
في الازل فيلزم قدم العالم ويلزم منه نوقف الايجاب ونفي القدرة بمعنى صحة الفعل
والترك على ما هو مذهب المتكلمين واعلم ان هذه الشبهة ترد على القائلين بزيادة
الصفات ايضا لانه اذا كان الواجب جل شانه قديما والقدرة والارادة
قديمتين يلزم قدم المراد والجواب الجواب واما الجواب بان الارادة
قديمة والتعلق حادث فليس بشيء لانه يلزم التسلسل في التعلقات والترجح
بلا مرجح   قلت لما كان المراد حاصل الجواب هو التصرف في جانب
المعلول نقول ان المعلول هو الامر الذي يتعلق به العلم بالاصلح والامر
الذي يتعلق به العلم بالاصلح انما هو الحادث في الوقت المعين لا الامر
الازلي لانه لم يتعلق به العلم بالاصلح انما هو الحادث في الوقت المعين
حتى يلزم وجوده في الازل وحاصله ان لا صلاحية للمعلول هو الوجود
الحادث في وقته لان ما صلح انما تعلق بالوجود الحادث وفي دون الوجود
الغير الحادث وفي هذا الوجود الحادث نفي الذي هو الوجود الازلي لم يعرضها
للعلم بالاصلح حتى يجب تحققه ويمكن ان يقال ايضا ان الوجود الغير الحادث
هو الوجود الازلي العالم يجوز ان يكون ممتنعا فكون الواجب جميع صفات

الكالية قديما لا يمتنع في الايجاد كما ان الشرط في الباري لا يعتبر في تحقق الايجاد
متعلق الايجاد وبالجملة تحقيقا ان جميع ما يتوقف عليه وجود العالم يكون
في الازل لكن لا يكون وجود العالم في الازل لجواز ان يكون الوجود الازلي
للعالم ممتنعا لا يقال اذا لم يتحقق امكان الوجود الازلي للعالم في الازل
فلم يكن العلة التامة لوجود العالم في الازل قلت الامكان من صفات
المعلول ومأخوذ من جانب المعلول لا العلة كما هو الجزء المعلوم فان
قلت فح يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة والحال ان البرهان حكم بان
المعلول يجب ان يكون مع علته التامة ولا يجوز التخلف عنها قلت البرهان
انما حكم بالمعية التي لا تنافي عنها ذات المعلول واما المعية التي تأبى
عنها ذات المعلول فيمتنع تخلف تلك المعية كما ان العلة يمتنع ان يكون
في مرتبة ذات العلة التامة لا ان تعقل العلة التامة ولم يكن في تلك
المرتبة ذات المعلول فيلزم التخلف ولا فرق بين التخلف في الوجود
الذهني والخارجي اصلا وان كان ان كما يعقل العلة التامة يكون
المعلول ايضا موجودا في تلك المرتبة خروج عن حكم الوجدان لان ماهية
الاربعة علة تامة للزوجية والحال انه يمكن لنا تصور ماهية
الاربعة بدون ان يتصور الزوجية لان الزوجية ليست في
تلك المرتبة لان الماهية من حيث هي ليست الا هي فلا يكون الزوجية

في مرتبة اخرى ما اصل الحل قد تبين في رسالة اثبات الواجب في صفات
فان قلت اذا كان تمام علية الفاعل لفعله وعلمه بذلك تصور ان الفاعل
لا يمكن حصول مقابله ان الفعل عنه فلم يكن قادرا على هذا الفعل اذ قد
اخذ في القدرة ان يكون صحة فعلها بالطرفين سواء كانت الحالة زمنية
ممنوعة ولو حصل صدور ذلك الفعل عنه بواسطة ان ذات الفاعل حيث يقتضي حصول
ذلك الفعل حتى لو كان مقابله اكمل منه يصدر عنه ويكون فاعلية وعلمه
بذلك تصور انه قلنا ان الاولى تحرير الجواب وتوجيهه انه ان اريد
بالفعل في السؤال جنس الفعل اذا كان تمام علية الفاعل لفعله وعلمه بذلك
تصور انه لا يمكن حصول مقابل ذلك الفعل عنه الفعل الخاص على ما هو النظام
المتبادر لا ما يشمله الطرفين المتقابلين فلا نسلم ان القدرة اذا تعلقت
بفعل تعلقت بكل الطرفين بهذا الوجود والا لم يكن قديرة على ما يظهر
بالنظر مما سوى ان اريد به الفعل وجودا او عدما ايجادا اما او عدما
فالملازمة ممنوعة فلم لا يجوز ان يكون صدور كل فعل ومقابله جائزا
ممكنا من كل منهما ولم يصدر عنه الا طرف صدوره لمصلحة راه مثل زيادة
استحقاقه واستعداده لا ان يصدر ورد مقابله فان قلت هذا الاستحقاق
والاستعداد اذا كان موجبا للصدور وعلما للفاعل على فعله دون مقابله
لم يكن الفاعل متمكنا من الطرفين فلم يكن كذلك بل اختار الفاعل المصلحة وهو

الى انه غير من مقابله لزم ان يكون فاعلا لغرض والحكماء يمنعون
هذا ولا يعللون افعاله تعالى بالاغراض قلت لجتار الاول اولا
ولا نسلم انه لو كان لاستحقاق موجبا للمتنازع يكون الفاعل متمكنا
قادرا بل الفاعل بذاته قبل هذا متمكن ولزوم الفعل بعده لا يوجب
الايجاب ولا ينفي القدرة والتمكن نظرا الى نفس ذاته وهو المعتبر
ثانيها الثاني ونقول ان اريد بالغرض غرض غير نفس الفعل فاللزوم
ممنوع وان اريد ما يقابله مطلقا فان اللازم غير مسلم انتهى بالفاظه و
اعلم ان الفرق بين ما ذكره المحشي ظاهر فانظر الى اثبات قدم العالم
اولا ويتفرع عليه نفي القدرة والايجاب كما نقلناه عن صدر المدققين
ظاهر فانظر الى نفي القدرة واثبات الايجاب وليس في كلامه ما يشعر
باثبات قدم العالم وبالجملة ما لهما وترجيحهما ولقائل ان يقول الوجوب
بالاختيار والارادة الخ حاصله ان الوجوب الناشي من الارادة التي هي
عين الذات ينافي القدرة التي هي بمعنى صحة الفعل والترك ولا لزم التخلف
ولا ينافي القدرة التي فسرها الحكماء وهي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
لكن شاء في الازل ففعل فلم يلزم عليهم التخلف بخلاف المتكلمين وفيه بحث
لانه ان اراد ان الارادة لما كانت عين الذات فيلزم المراد فيثبت
الايجاب فهذا البحث مشترك مع حواشيه وان اراد ان القدرة والاختيار

عند الحكماء

وتحقيقنا هنا من فضله الله بعون صاحب ذي الحق

45

عند الحكماء والمتكلمين عين القدرة والاختيار عند المتكلمين دون القدرة على ما
يشعر به قوله على تفسير الحكماء فيكون الوجوب بالاختيار منافيا للقدرة التي
عند المتكلمين دون القدرة التي عند الحكماء فيرد عليه ح انه يلزم بطلان
ما ذكره سابقا من ان النزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم العالم
وحدوثه ويمكن ان يقال حينئذ ان المحشي لما استشهد اشار الحدوث
بقوله والحاصل انه لا تكون العلة التامة على المتكلمين لانهم يقولون بحدوث
العالم دون الحكماء فانهم يقولون بقدم العالم لكن بعد على تامل فتامل فيه
وايضا قوله مع كونها غير ابقاء التقييد فيه بعدم الزيادة وليس ينبغي الا على
تقدير زيادة الارادة والا فيلزم الفساد المذكور وهو ظاهر واعلم ان المتكلمين
يقولون بان بين الواجب وبين وجود العالم كان زمانا موهوما وكان
عدم العالم واقعا فيه وفي كل جزء من اجزاء ذلك الزمان كان العالم
ممكن الوجود فيه لكن الواجب جل شانه اراد وجود العالم ورجح وجوده
بخصوصه ولا يكون المرجح نفس الارادة وعندهم يجوز الترجيح بلا مرجح
ولا يجوز الترجح بلا مرجح وليمكن هذا في ذكرهم لا احتياج اليه في بيان
فلا بعد نقل قول المحشي الى قوله فاللائق بهذا المقام ووجه دفعه
المنافاة انما هي على تقدير ان يكون العلة هي الذات باعتبار الارادة
فقط وليت كذلك بل العلم بالاصلح في ذلك الوقت دخل في حدوث العالم

وكون التعقل عين الذات مجرد فرض اذ المقصود ان العلم بالاصلح وتحقق كيفية
الصدور وكيفية العلم بحث اخر يجيء ان شاء الله تعالى انتهى كلامه وفيه
بحث من وجهين الاول ان جميع المتكلمين لم يقولوا بالعلم بالاصلح بل
بعضهم يقول به وبحث لا يكون الا مع من لم يقولوا بالاصلح من المتكلمين
والثاني ان الجواب ملزم مذكور في اخر هذه الحاشية كما ذكر بقوله الا ان
فتقدم الاشارة اليه فيما سبق من ان العلم بالاصلح هو المرجح   نعم الوجوب
بالاختيار والارادة على تفسير الحكماء يعني ان الارادة بالمعنى الذي
عند الحكماء لان الارادة بعد الوجوب والارادة عين الذات فلا
يلزم التخلف على الحكماء القائلين بالقدم بخلاف المتكلمين القائلين بكون
الارادة مغيرة للوجوب ويكونها غير الواجب لانهم يقولون مع ذلك ان
الفاعل يصح منه الفعل والترك وان الاثر حادث لان العالم حادث عندهم
ولا يخفى عليك ان مناط لزوم التخلف انما هو حدوث العالم مع كون جميع
ما يتوقف عليه وجوده ازليا ~~ولا دخل في ذلك لكون الصفات عين الذات~~
~~او زائدة عليه تعالى~~ ويدخل في ذلك كون الصفات عين الله تعالى او زائدة
عليه تعالى ولا دخل ايضا لتفسير القدرة والاختيار في ذلك والحاصل ان انفكاك
المعلول عنها في ذلك الزمان على ما نقلنا من المتكلمين من انهم يقولون
ان وجود العالم ووجود الواجب جل شانه زمان متصل موهوم يكون

عدم العالم فيه ويكون كل جزء منه بحيث يمكن وجود العالم فيه ممكن و
الفاعل المختار رجح بارادته وجود العالم في جزء منه مع كون جزء اخر يصلح
لوجوده فيلزم عليهم التخلف المحال لانه اذا كان وجود العالم ممكنا في كل جزء
منه فاختصاص وجود العالم بجزء منه دون جزء اخر تخصيص بلا مخصص
والقول بجواز الترجيح بلا مرجح باطل لانه يلزم منه اما الترجح بلا مرجح او التسلسل
على ما عرفت سابقا وهو باطل والتخلف المحال يلزم على المتكلمين دون الحكماء
لان العالم عندهم قديم غير متخلف من الواجب جل شانه على من يتوهم لكن
عليهم التخلف بالنظر الى الحوادث اليومية على ما يجيء   فان الحادث في
ان الحدوث يعني ان الحدوث التخلف الخ يلزم على الحكماء في الحوادث
اليومية لا في المجردات لانها قديمة عندهم فليس يتصور هناك تخلف
بخلاف الحوادث اليومية فانها لما كانت زمانيات ولم يكن في الازل موجودة
فيلزم التخلف الذي لزم على المتكلمين لزم على الحكماء ايضا   اذ لو كانت
معه بالزمان ننقل الكلام اليها الخ بيان ذلك ان الحادث لو كانت
علته معه بالزمان لكانت تلك العلة حادثة ايضا لان العلة التامة
التي يكون مع الحادث بالزمان يجب ان يكون حادثة ولو بجزء واحد فاذا
كانت العلة التامة للحادث حادثة ننقل الكلام الى علة تلك العلة الحادثة
فلا يخلو اما ان يكون مع معلولها بالزمان او متقدمة عليه فان كانت متقدمة

عليه يلزم التخلف وان كانت معه بالزمان فيكون تلك العلة حادثة ايضا فننقل
الكلام الى علتها وهكذا الى غير النهاية فان كانت جميعها وجودات فيلزم
ترتب امور غير متناهية مجتمعة وهو باطل بالاتفاق او جميعها عدمات
فلما كان جميع تلك العدمات مع الحادث بالزمان فيكون تلك العدمات
حادثة ولا بد ان يكون قبل آن الحدوث وجودات فيلزم ترتب امور غير
متناهية قبل آن الحدوث وهو باطل ايضا وان لم يكن جميعها وجودات ولا
جميعها عدمات فيبقى احتمال آخر هو الثالث فنقول في صورة الثالث
بعضها وجودات وبعضها عدمات فاذا وضعنا العدمات والوجودات
فلا يخلو اما ان يكون الوجودات غير متناهية والعدمات متناهية او بالعكس
او كل واحد غير متناه ولا يجوز ان يكون واحد من الوجودات والعدمات
متناهية لانه لا يحصل من السلسلتين المتناهيتين سلسلة غير متناهية
لان ضم المتناهي مع المتناهي لا يفيد الغير المتناهي وجميع الاحتمالات
الباقية يحصل بها المط فنقول لو كانت الوجودات غير متناهية والعدمات
متناهية يلزم وجود امور غير متناهية مترتبة قبل وجود الحادث
ولو كانت العدمات غير متناهية لكانت تلك العدمات حادثة وجودات
قبل آن وجود الحادث فيلزم ترتب وجود امور غير متناهية وهو باطل ايضا
فبقي ان يكون علة الحادث مستندة بالقديم بعلل حادثة غير متناهية

المتعاقبة

47

المتعاقبة لا يكون باطلا عندهم و وجه عدم المنع هو ان الكلام ليس في العلة
المعدة التي يجب عدم اجتماعها مع المعلول بل الكلام في الفاعل المستجمع لجميع
شرائط التاثير الذي يجب ان يجتمع وجوده مع المعلول ومع وجوده في آن الايجاد
والحدوث فيه وهو ظاهر   وبذلك يندفع كلام الحكماء على المتكلمين يعني
ان الحكماء اشنعوا على المتكلمين في تجويزهم التخلف لانهم قالوا ان الواجب
تعالى كان في الازل ولم يكن العالم فيه وقد وقع بينه تعالى و وجود
العالم زمان ممتد موهوم مستمر يكون مشغولا بعدم العالم ووقع ايجاد العالم
من بعض ذلك الزمان لا لاستعداد بل بترجيح الارادة ذلك البعض دون البعض
الاخر   قلت تخلف المعلول عن علته بحيث لا يتخلل الخ حاصله ان التخلف
قسمان احدهما محال وهو التخلف المحكم عند الصريح وثانيهما جائز وهو
تخلف الغير المحكم الصريح وما يلزم على الحكماء هو الثاني وهو جائز وما
يلزم على المتكلمين هو الاول وهو باطل   فهو مما يستحيل حتى الجليل
من الفطرة ان التخلف الزماني محال حتى الجليل من النظر يعني ان المتكلمين
قالوا ان وجود العالم متخلف عن فاعله الذي هو الواجب جل شانه
تخلفا زمانيا لانهم يقولون بالزمان الموهوم المتخلل بين وجود
العالم و وجود الواجب ويكون في ذلك الزمان عدم العالم فان حصل
العالم في بعض ذلك الزمان الوهمي دون جزء اخر مع ان كل جزء منه يصلح

١

الايجاد فيه على مذهبهم وجواب ذلك الاعتراض بان الارادة القديمة مرجحة والترجيح بلا مرجح او التسلسل على ما عرفت فيلزم التخلف المحال والى ما ذكرنا مفصلا اشار اليه المحشي بقوله فهو مما يحتمل الجواب من النظر واليه قد يشار سابقا بعدم معقولية الزمان الموهوم فتذكر قوله ص لا اشارة الخ هذا بيان التخلف الذي يقول به المتكلم يكون بمنزلة التخلف الذي يقول به الحكيم وانت خبير بان هذا البيان انما ينفع المتكلمين القائلين بالعلم بالاصلح لا غير القائلين به لان الاعتراض انما هو عليهم هذا التردد بل بناء الى آخر ويمكن توجيه هذا الكلام بوجه اخر وهو ان هذا التردد يكون بناء على الخلاف في انه كما لا يجوز ان يكون الوجود مستندا الى العدم كذلك لا يجوز ان يكون العدم مستندا الى الوجود والتحقيق ان العدم لا يكون مستندا الى الوجود لان العدم ليس شيئا متحققا في الواقع بل عدم الشيء يرجع الى انه لم يتحقق علة وجوده لا يناسب الا مذهبهم من حكم بحدوث ارادة الفعل يعني ان مفاد ظاهر عبارة الشارح هو حدوث الارادة لان قوله ان وجب الفعل يفهم منه ان الارادة و الفعل يكونان متصاحبين في الزمان لانه حكم بان وقت الارادة يجب الفعل والفعل حادث فيكون الارادة ايضا حادثة فلا يناسب مذهب المص فيجب الفعل يعني ان رح لما كان موهم الخلاف مذهب المص اولا و الى الحدوث

قوله



٢٩

الى ارادة الذات الاضافة بيانية فاندفع ما يتوهم ان هذه الاضافة لا يناسب مذهب المص لان مفادها ح الظ هو كون الارادة غير الذات لان المضاف غير المضاف اليه لا يعترفون بتجدد شيء غير الفعل اصلا واعلم ان هذا ناظر الى ما بعد تسليم ان المنشاء لازمة الذات الواجب كما يقوله الفلاسفة غير ممكن النزاع بين المتكلمين والحكماء في قدم العالم وحدوثه لانه يجوز ان يكون ارادة وجوده في لا يزال لكن العالم لنقصان ما في وجوده لا زلي فيكون الوجود الازلي ممتنعا بالنسبة الى العالم فلعل العالم لم يوجد في الازل ووجد فيما لا يزال و بالجملة جميع ما يتوقف عليه وجود العالم في الازل لكن العالم لم يوجد في لا يزال لنقصان كون الوجود الازلي ممتنعا بالنسبة اليه واباؤه عنه فيعود السؤال على تقديرين اي وجود الفعل وعدمه لانه ان كان بحال وجود الفعل فلا يتمكن من الترك وان كان بحال عدم الفعل فلا يتمكن من الترك وان كان حال عدم الفعل فلا يتمكن من الوجود وعلى كلا التقديرين لا قدرة لان القدرة هي صحة الفعل والترك معا قيل قد اقول عود السؤال على التقديرين لا قدرة لان القدرة مم اذ لنا ان نختار وجودها في الحال فالتمكن من العدم في الحال ومن الوجود في ما في الحال فيتحقق القدرة بلا شبهة وقد عرفت ان وقوع كل طرف لا ينفك عن وجوب ولزوم هذا لا ينافي الاختيار فلا احتياج الى الجواب الذي ذكره انتهى كلامه وفيه نظر لان المعتبر في القدرة ان يكون نسبتها

بالطرفين سواء فلا بد ان يكون القدرة بحيث يصح تعلقها في آن واحد من الطرفين لا انه
يصح تعلقها بطرف واحد في آن وبطرف اخر في آن آخر ولا يلزم عدم التساوي
قال صدر المدققين في رسالة اثبات الذات والصفات في مبحث القدرة قال
المتكلمون انهما من الكيفيات النفسانية وهي مغايرة للطبيعة والمزاج
بمغايرة الشعور والمغايرة التالم ومحجة للعقاب بالنسبة الى الفاعل و
تعلقها بالطرفين على السواء انتهى كلامه ونقل فخر آل المحقق الدواني
ايضا ونقل هذا المعترض في قبل هذا الاعتراض ان المعتزلة ذهبوا الى ان
تعلق القدرة بالطرفين على السواء فكيف يمكن ان يتوقف التمكن من العدم في
الحال ومن الوجود في ثاني الحال لان الحال اذا كان حال العدم فلا يمكن
من الوجود في الحال فلا يكون نسبة تعلق القدرة بالطرفين على السواء في
الحال لان العدم واجب في الحال لان الوجود واجب في ثاني الحال
وبالجملة نسبة القدرة الى الطرفين نسبة جوازه فلا يجتمع مع النسبة
الوجوبية فلا بد من الجواب الذي ذكره المحقق الا يعود السؤال المذكور
فان قلت كلام المعترض مبني على مذهب الاشاعرة القائلين بالقدرة
لا يكون تعلقها بالطرفين على السواء بل القدرة تعلقها واحد ثم كلام المعترض
قلت كلام المحشي ليس مع الاشاعرة بل كلام المص قدس سره وبحثه انما
يكون على ما اختاره المص من مذهب المعتزلة القائلين بان تعلق القدرة

بالطرفين

٤٩

بالطرفين على السواء لان المص قال في بحث القدرة في الاعتراض تعلقها بالطرفين
واستدل على كون تعلق القدرة بالطرفين على السوية بانه لو لم يكن نسبة القدرة
الى الطرفين على السواء يلزم عدم الاحتياج الى ارادة ترجح احد الطرفين على
الاخر ويمكن دفع هذا الايراد بان يقال التكليف الذي حاصله ان شرط
القدرة هو اجتماعها مع التكليف لانه يجوز عندهم ان يكون التكليف مقدما
على القدرة والتكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور على تقدير وجوده وفيه
بحث لانه اذا كان التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور على تقدير وجوده
يلزم ان يكون الكافر الذي لم يؤمن ومات على الكفر غير قادر على الايمان
لان وجود القدرة لا يكون الا مع الفعل ولم يصدر عنه فعل الايمان
فلم يكن قادرا فلم يصح تكليفه بالايمان والا يلزم تكليفه بغير المقدور
والحال ان الكافر الذي مات على الكفر مكلف بالايمان باتفاق
المتكلمين نعم ما ذكره المحشي انما يكون له وجه من ان بعد الكفر فانه
لما امن صدق عليه انه قادر على الايمان على كون القدرة مجامعة
للفعل وح جاز ان يسمى التكليف حال القدرة هذا انما يصح في التكاليف
التي يكون المكلف اساسها اما التكاليف التي لم يكن اساسها فلا معنى لهذا
الجواب لا فائدة لاستمراره فيكون التكليف فائدتان احدهما بالنظر
الى استمراره وتلك الفائدة وهي كونه سببا للتحصيل وثانيهما الابتلاء و

للامتحان وذلك انما يكون بالنظر الى حدوث التكليف بمعنى لما جاز حدوث
التكليف قبل القدرة على الفعل واستمراره الى جانب القدرة فيكون التكليف
اعتباران احدهما الحدوث وثانيهما الاستمرار فبالنظر الى كل اعتبار يكون
له فائدة واعلم ان هذا ايضا انما يكون له وجه على تقدير ان يصل الخلاف
عن الخلف على ما مر ولتحرير النزاع الخ هذا التحقيق مما ذكره المحققين
من المتكلمين ايضا قبل الفعل هذا اذا لم يكن القدرة مع جميع شرائط
التاثير في الفعل ومعه اذا كانت القدرة مع جميع شرائط التاثير
والحالة الثالث اى القدرة الناقصة التى يعتبر فيها عدم تحقق جميع شرائط التاثير
الدليل الثاني المذكور في هذه الحاشية بقوله الثاني منها اى
القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها الخ فعل الضد المراد بفعل الضد العدم
لا يلزم من كون انتفاء الفعل متعلق القدرة فعلية لانتفاء وفعل الضد بمعنى
انا لا نسلم ان الانتفاء لما لم يكن شيئا فلا يصح ان يكون متعلق الفعل والتاثير
على ان الفعل والتاثير لا يتعلق كما حقق لكن معنى كون الانتفاء متعلق
القدرة هو ان القادر ان لا يفعل يستمر العدم وان يفعل فلا يستمر العدم فباعتبار
الاستمرار يصح ان يكون انتفاء العدم متعلق القدرة نفى شيء وهو ان العدم بما هو
عدم اذا لم يكن شيئا ولا يصح ان يكون متعلق القدرة فلا يكون له صفة
وجودية وهي استمرار والا استمرار فان اللاشيء المحض لا يكون له صفة

وجودية

وجودية والا يلزم خلاف الفرض واما العدم اذا اضيف الى شيء فله وجود
في الذهن فيكون شيئا فيصح تعلق القدرة ولا شبهة ان يبقى او يتبع العدم العدم
بما هو عدم فهو لا شيء محض لا يصح ان يكون متعلق القدرة فالقدرة لا يتعلق الا
بما هو فعل او ليس مقتضى مفهوم القدرة الا مقدورية الفعل وليس في العدم
فعل ليصح تعلق القدرة به لان العدم ليس الا الانتفاء المحض وان به العدم المضاف
فهو شيء من الاشياء يصح ان يكون متعلق القدرة فعلى المصنف وانتفاء الفعل
ليس فعل الانتفاء ليصح تعلق القدرة به لان القدرة لا يتعلق الا بالفعل وانتفاء
الفعل ليس فعلا حتى يصح تعلق القدرة به ويمكن ان يكون مصنفا ايضا الطرفين
اللذين هما متعلق القدرة هو الفعل والترك لا الوجود والعدم حتى يتوجه عليه
ان العدم لا شيء محض ولا يصح ان يكون متعلق القدرة كما اشار اليه هذا بقوله
وانتفاء الفعل ليس العدم قبل القدرة هذا انما يصح اذا كان المراد المراد بقدرة
العبد لان قدرة الواجب قديمة ليبقى قبليتها شيء اصلا الا ان يقال المراد قبل تعلق
القدرة لانه يجوز عند بعض المتكلمين ان يكون تعلق القدرة القديمة حادثة
وايضا يكفي الخ الفرق بين هذا الجواب والجواب السابق هو ان الجواب
السابق حاصله ان ما يترتب على القدرة القادر هو استمراره لا نفس العدم و
حاصل الجواب الثاني هو ان ما يترتب على القدرة القادر هو نفس العدم لا
الاثر فيما ان احدهما ما يتعلق به الجعل والتحصيل والعدم لا يكون من هذا

القبيل وثانيهما ما يمتنع عدم مشية القادر لانه يصح ان يقال ان القادر لم
يشاء فلم يفعل فعدم الفعل مترتب على عدم المشية لان العدم لا يتعلق به الفعل
والتاثير لان الفعل والتاثير لا يتعلق الا بشيء والعدم انما عدم لانه هذا
غاية ما يمكن ان يقال في توجيه كلامه والتحقيق ما عرفت فاذا ذلك
ففي هذه العبارة اي عبارة المصنف لا اثر اي قدرة الله تعالى شاملة الخ فعل
هذا اصل عظيم خالف فيه كثير وقد ذكر ان الفلاسفة القائلون بانه واحد حقيقي
لا يصدر عنه بلا واسطة الا واحد هكذا في المواقف وقد عرفت ان الفلاسفة
يقولون بايجاب الواجب لا بكونه قادرا فهم ينفون لا مجرد عمومها انتهى
وقد عرفت فيما سبق لا نزاع بين الحكماء والمتكلمين الا في قدم العالم وحدوثه
وان الحكماء لا ينفون القدرة والاختيار بل هم مثبتو القدرة والاختيار على ما
نقلنا المص في شرح الاشارات واعلم ان بعض الشارحين قال في قول المص و
عمومية العلة تستلزم عمومية الصفة وحدوث العالم ينفي معنى الايجاب
عن فاعله الواجب لذاته الواجب لذاته حدا لا تعدد فيه لما في بحث الخواص الخ آخر
لذاته ويجب ايض واثبات القدرة له وهو معنى شامل لكل جزء من اجزاء العالم
والا يصدر عنه تعالى بعضها بالايجاب وهو باطل قطعا فيكون سائر العالم
قادرا صادرا عنه تعالى بلا واسطة وبها ايض العالم وكل جزء من اجزائه
ولا يكون لقدرته تعالى اختصاص بحادث دون حادث وهذا معنى قوله

عمومية

وعمومية العلة تستلزم عمومية الصفة اي عمومية علة ثبوت القدرة له تعالى التي هي
عمومية صفة الحدوث الثابتة للعالم ولاجزائه تستلزم عمومية صفة قدرته تعالى
وكونها شاملة لكل حادث فكل مركب موجود وجب ان يكون اثر الواجب لذاته
صادرا عنه باختياره وارادته بلا واسطة كالسماء والارض او بواسطة
كافعالنا الاختيارية الصادرة عنا باختيارنا الصادر عنه تعالى بلا واسطة
فلا يكون قوله هذا اشارة الى انه الى ان بعضا من الممكنات قد يكون معلولا
لبعض الاخر منها بالايجاب او بالاختيار ثم ان بعض من الشراح انه مراده ان علة
المقدورية هو الامكان وهو معنى عام ثابت للممكنات كلها فيكون الكل مقدورا
له تعالى واعترضوا عليه بانا لا نسلم ان الامكان علة المقدورية لانه علة
للاحتياج الى الفاعل موجبا كان او قادرا ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون مقدورا
لغيره على ما ذهب اليه المعتزلة القائلون بان افعالنا الاختيارية مقدورة
لنا وجوابه ان الامكان يقتضي ان يكون كل ممكن حادثا اما ما سبق عليه لذاته
عدمه فيكون له محدث لا بد له من فاعل مختار يوجده بلا واسطة او بها
فسقط هذا المنع الاخير منه ايض بهذا الورود فهذا انما يرد على من زعم
انه تعالى قادر على ان يوجد كل ممكن الى تمام ابتداء بلا واسطة كالاشاعرة
وليس هذا كلام المص عليه انتهى كلامه واعلم انه ان النزاع في ان جميع الممكنات
مقدورة له تعالى بلا واسطة على ما هو الحق جوابه لا يدفع المنع المذكور لان

اللازم من كون الشيء حادثا ان يكون له محدث اما ان ذلك المحدث يجب
ان يكون مختارا فلا كالحركة الحادثة النازلة الى المركز والحركة الحادثة
الصاعدة الى الفوق فانهما حادثتان ومحدثهما الطبيعة التي تكون
غير مختار وان كان النزاع في ان جميع الممكنات يجب ان يكون مقدورا
للواجب اعم من ان يكون بواسطة او بلا واسطة فالظاهر انه ليس في محل النزاع
لان سلسلة الممكنات يجب انتهاؤها الى الواجب بالذات بحكم براهين
اثبات الواجب وان كان النزاع في ان كل ما صدر عن المختارين
القادرين يجب ان يصدر عن الواجب تعالى ايضا فيرد انه يجوز ان
يكون لبعض المقدورات خصوصية بالنسبة الى بعض القادرين
فيجوز صدور بعض المقدورات على بعض القادرين دون بعض اخر ويمكن
الجواب بان مقدور المقدور مقدور بلا شبهة لان القادر على القادر
قادر على مقدوره ايضا والا يلزم ان يكون المخلوق اقوى من خالقه
وهو باطل ويمكن توجيه كلام المصنف بحيث لا يتوجه عليه شيء بان يقال
لما ثبت سابقا ان الامكان علة الاحتياج الى المؤثر مطلقا في بادي الراي
وبعد حكم البرهان يظهر ان الامكان علة الاحتياج الى المؤثر الواجب لذاته
لان مفيض الوجود ليس الا الواجب تعالى والامكان الذي علة الاحتياج
الى الواجب لذاته مشترك بين جميع الممكنات وعام بالنسبة اليها فيكون

جميع

٥٢

جميع الممكنات صادرة عنه بالعلم والارادة وما يحصل عن الشيء بالارادة
يكون مقدورا له تعالى لان القدرة هي الصفة التي تؤثر على وفق الارادة
فيكون جميع الموجودات صادرة عنه تعالى عن الارادة والاختيار فيكون
بالارادة والاختيار فيكون جميع الممكنات فكون الممكن فاعلا الخ ق
التاثير لا امكان له في الايجاب غرضه دفع المنع الذي اورده الشارح
وحاصل الدفع ان كون الامكان علة الحاجة الى المؤثر لا يقتضي الا ان المؤثر
فيما احتمل في بادي الراي ان يكون موجبا لكن ثبت باجماع المليين
ان المؤثر لا يكون موجبا فبقي ان يكون قادرا فيكون الامكان علة الاحتياج
الى المؤثر القادر وفيه نظر لانه انما يدل ان الاجماع وقع ان تاثير الواجب
لا يكون بالايجاب فهو حق لكن لا نسلم ان الامكان علة الحاجة الى المؤثر القادر
لان الحركة الحادثة النازلة الى المركز والصاعدة الى الفوق لها امكان
الصدور عن المؤثر الغير القادر لان مؤثرهما غير قادر فيكون الامكان علة
للحاجة الى المؤثر لا الى المؤثر القادر فيكون الامكان علة الحاجة الى المؤثر القادر
ان اريد ان التاثير بالايجاب غير ممكن مطلقا سواء كان بالنسبة الى الواجب
جل شانه او الى غيره فهو ممنوع لان بعض التاثيرات بالايجاب كالميل الى المركز مثلا
نعم لو كان الاجماع واقعا على انه ليس في العالم الا ممكن تاثيره بالايجاب
اصلا لكان لما ذكره وجه والذي يظهر لي ان الحق في دفع هذا المنع ما مر من ان

الامكان علة للاحتياج الى المؤثر مطلقا فى بادى الرأى واقل النظر لكن بحكم
البرهان ظهر ان الامكان علة الحاجة الى الواجب بالذات والواجب بالذات
يكون فعله بالارادة والاختيار فيلزم ان يكون بالقدرة لان القدرة
هى الصفة التى تؤثر على وفق الارادة فظهر ان الامكان علة الاحتياج
الى المؤثر القادر وجب انها جميع المقدورات الى آخر الظاهر ان هذا
ليس بلا النزاع كما مر سابقا فلا نطول بذكره لم يبق امكان التعلق
معنى فرق التعلق بالفعل وبين امكان التعلق والمعتزلة انما نفوا التعلق
بالفعل لا امكان التعلق والمطلوب اثبات امكان التعلق لا التعلق
بالفعل هذا توجيه كلامه والتحقيق قد عرفت سابقا اقول
على قاعدتها الخ حاصله ان القدرة قسمان لانها مستجمعة لجميع شرائط التأثير
او لا وغاية ما يلزم من قاعدة الاعتزال هو ان يكون لبعض المقدورات
الممكنة خصوصية مانعة من تعلق مطلق قدرة الواجب المستجمعة لجميع
شرائط لا انها مانعة من تعلق قدرة سواء كانت مستجمعة او لا والحاصل
ليس الا ان كل واحد من خصوصيات الممكنات يكون بحيث
لو اراد الله تعالى منع تعلق قدرته وليس بحيث لو اراده امتنع تعلق
هذا توضيح ما قصده وللناظر ان يقول لم لا يجوز ان يكون الخصوصية
مانعة عن تعلق مطلق قدرة الواجب فلا بد له من دليل ابطال هذا

الاحتمال

الاحتمال ويمكن دفع هذا بان مقدورية المقدور مقدورية كذا معلولية
المعلول معلول وبالتحقيق الذى ذكرناه سابقا ايضا من ان الامكان علة
للاحتياج الى المؤثر مطلقا فى بادى الرأى لكن بحكم البرهان يظهر بان
الامكان علة للاحتياج الى الواجب بالذات والواجب بالذات
ليس فعله الا بالقدرة والاختيار فظهر ان كل ما فرض انه مقدور
فهو مقدور له تعالى فيكون قدرته تعالى عامة شاملة لجميع المقدورات
بل من تعلق الارادة يحتمل ان يكون كلمة هل بل للاضراب
ومعنى الكلام ح ان الخصوصية ليس مانعة من تعلق القدرة بل
هى مانعة من تعلق الارادة وان يكون للترقى ومعنى الكلام ح
ان الخصوصية مانعة من تعلق الارادة ايضا والاول انسب بالعبارة
يدل على ذلك ما نقل سابقا عن بهمنيار هذا هو التحقيق الذى
يندفع به وجوه الاشكال كما عرفت سابقا سابقا واعلم ان كلام
المحشى هنا يدل على ان مكنا من الممكنات اصلا وكلامه فيما
يدل ان حركات العباد صادرة عنها ففى كلامه اضطراب وقد
عرفت ما هو الحق فيما سبق لان ترك الخير الكثير الخ يعنى ان
يصدر عن الواجب تعالى ما هو خير محض وما هو خيريته غالبة
الاول ظ واما الثانى فلانه لو لم يصدر عنه ما هو خيريته غالبة

يلزم صدور الشيء الكثير لان الخير الكثير بواسطة شر القليل شر كثير
فيلزم ان يصدر عنه تعالى الشر القليل المستلزم للخير الكثير فثبت ان
الشيء الواحد هو الواجب جل شانه مبدا للخير والشر لانه مبدا
الاشياء ويكون خيرها غالبة فيكون شرا قليلا لحصل التزام الشيء
واعلم انه لما تقرر ان الوجود خير محض فلا يتصور وجود شيء لا خير
فيه اصلا وشره غالبا او التساوي فيه الخير والشر قال الشارح لانهم
قالوا النور خير قال العلامة في شرح حكمة الاشراق ان حكماء الفرس
قائلون باصلين احدهما نور والاخر ظلمة وهو رمز على الوجوب والامكان
فالنور قائم مقام الوجود الواجب الظلمة مقام وجود
الممكن لا ان المبدا اثنان احدهما نور والاخر ظلمة لان
هذا لا يقوله عاقل فضلا عن حكماء فارس الخائضين غمرات العلوم
الحقيقية ولذا قال النبي صلى الله عليه وآله في مدحهم لو كان الدين
بالثريا لناله رجال من فارس وهذه القاعدة ليست قاعدة كفرة المجوس
القائلين بظلام النور والظلمة وانما سبيل ان يزدان واهرمن لانهم مشركون
لا موحدون ولكن اثبات المؤثرين في الخير والشر ولا قاعدة
الحادثة في تامل الذي كان يصرح الدين مجوس الظلمة واليه ينسب
الثنوية القائلين بالهين احدهما الخير خالقه وهو النور والاخر

الشر

٥٤

الشر خالقه وهو الظلمة انتهى فالاعتراض عليهم ناش من سوء فهم مقصودهم
اعلم ان هذا الحديث نقله صاحب الكشاف والقاضي في تفسير قوله
واخرين منهم لما يلحقوا بهم قال الشارح لكنه غير لازم بما ذكر اي
لكن ذلك المعنى الذي هو مراد الثنوية من ان الخير
من يغلب خيره على شره والشر من تغلب شره على خيره
غير لازم مما ذكر اي ذلك المعنى غير لازم من دليلهم
لانهم قالوا لو اوجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وهذا لا يستلزم ان
يكون الخير غالبا والشر مغلوبا او بالعكس لانه يجوز ان يكون متساويين في
الكثرة فلم يلزم من دليلهم غلبة الخير على الشر وبالعكس حتى يصح ان يراد من الخير
من يغلب خيره على شره ومن الشر من يغلب شره على خيره وايضا يلزم على هذا
ان يكون في عالم الوجود غلبة الشر على الخير وهو ناقض وايضا لما تقرر
عندهم ان الوجود خير والعدم شر يلزم ان لا يكون في عالم الوجود الا الخير
لان في عالم الوجود هو الوجود والوجود خير فليس في عالم الوجود الا الخير
قال الشارح اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى عالم الظاهر كلام الشارح ناظر
الى بعض العقلاء وقد نفى علمه تعالى ونقل في المواقف ان القدماء الفلاسفة
ممن لا يعبا به ذهب الى انه تعالى لا يعلم شيئا تعالى عما يقول الظالمون وكان
من ادعى انه لم ينف احد من العقلاء علمه تعالى هذا البعض ساقطا عن درجة

مبحث العلم

العقلاء ولا حظا بالحيوانات العجم لا الشارح اما اسند الا المتكلمين لان كلام
الشارح يدل على ان الحكماء لم يوردوا هذا الدليل في اثبات العلم والحال ان هذا
الدليل مذكور في بعض كتب الحكمة ايضا اي تجردهم الواجب عما فيه التجرد
بتجرد الواجب لا تجرد عين الواجب بدل على العلم ايضا على ما
سيجيء لكن الدال على العلم التام الكامل ليس الا تجرد الواجب
جل شانه وفي هذا الدليل سر كان السر هو ما ذهب اليه الصوفية
من ان الموجود حقيقة هو الواجب والموجود ات ليست امرا خارجا
عنه تعالى بل تعينات له تعالى فانهم يقولون ان الواجب جل ذكره بمنزلة
الكلي الطبيعي والموجود ات تعينات له وتارة يقولون ان الواجب جل
شانه بمنزلة البحر والاشياء بمنزلة الامواج له فكما ان الامواج ليست امرا
خارجا عن البحر فكذلك سائر الاشياء بالنسبة اليه تعالى فليس في الوجود
الا الله تعالى وفساد هذا المذهب اكثر من اهل الشائة والذوق من ان
ليس شيء من الممكنات متصفا بالوجود اتصافا حقيقيا بل الممكنات لها
ارتباط بالموجود الحقيقي واطلاق الموجود على الممكن من قبيل الاطلاق مشمول
على زيد والطلاق مشتمل على فليس المتصف بالوجود حقيقة الا الله
تعالى وما عداه منسلط فيه نظر لانه ان اريد انه لا يكون شيء للذات
منتزعا منه الوجود فهو كاذب لان ماسوى الله تعالى من الممكنات المتحققة

في الخارج

في الخارج يجب ينتزع منها الوجود بالمعنى المصدري والا يلزم القول بما ذهب
اليه السوفسطائية غاية ما في الباب ان يكون الاتصاف بالوجود من قبيل
الاستناد الى الجاعل لا من قبيل ذاته وان اريد ان مطابق انتزاع الوجود
ليس الا الواجب جل ذكره وهو حق لكن هذا لا ينافي كون ما عدا الواجب من الممكنات
المتحققة منتزعا منه الموجود بالمعنى المصدري لكن فيه صرف من السابق
بقي ان كلام المصنف على ما قال الشارح يلزم صرفه عن الظاهر لان المعنى لما قال
والاحكام والتجرد من الاستناد كل يتوجه اليه دلالة على العلم يفهم من ظاهر كلامه ان
كل واحد منهما يفيد شمول العلم فيقتضي ظاهر كلام المصنف ان حمل قوله وبالاخيرة
عام على ان المراد ان الاخير كما انه يفيد اصل العلم كذلك يفيد شمول
العلم ايضا على ما بينه المحشي منها العلم بذواتها واعلم انه يمكن اثبات
القدرة والارادة والحيوة وسائر الصفات الكمالية من هذا الاسلوب ايضا
ويمكن حمل قول امام المتقين ويعسوب الدين امير المؤمنين علي بن ابي طالب
صلوات الله وسلامه عليه **من عرف نفسه فقد عرف ربه**
بانه عالم قادر مريد مجرد وغيرها من الصفات الكمالية فيعرف ان باريها
وبعضها يجب ان يتحقق له ما هو اعلى من هذه الصفات الكمالية واشرفها
فقد عرف ربه بجامعية الكمالات الحقيقية العلم مطلقا اي في الجملة
من غير تقييده بالذات او بغير الذات بان يقال لما كان الواجب تعالى

كان نهاية ما يمكن ان يعلم الشرف والكمال منها ولما كان العلماء

مبدا لجميع الممكنات الموجودات التي منها العلماء عالمين بذاته وانهم كان
الواجب تعالى عالما بذاته ايضا ويمكن ان يحمل على هذا قول سيدنا
ومولانا ومولى الثقلين امام الجن والانس علي بن
ابي طالب صلوات الله عليه وعلى اولاده من عرف
نفسه فقد عرف ربه كما تدل عليه الدليل التي استدلوا به هذا ايراد
به هذا لا يدل الا على ان مرادهم نفي العلم الزائد عنه لا اصل العلم لانه
يكون الدليل منطبقا على المدعى وهذا من بعض الاعاجيب على انه لا يتم الدليل التام
كيف وقد نقل المصنف قدس سره في نقد المحصل اقوال قدماء الفلاسفة فقالوا
العلم حصول صورة المعلوم في العالم ومع ذلك فهو يقتضي اضافة ما للعالم
الى المعلوم والعالم والمعلوم ان كانا متغايرين فلا بد من ان يتصور العالم
بصورة المعلوم ويمكن ان يتصل المبدا شيئا من غيره وان كانا واحدا فلا بد
فيه من تغاير اعتباري حتى يمكن ان يعقل الاضافة بينهما ولا كثرة في المبدا
الاول بوجه من الوجوه فهو لا يوصف بالعلم بوجه الا بعض العلم على
الموجودات التي هي معلولاته كما يفيض الوجود عليها هذا مذهبهم واما قوم
منهم ومن اهل الملل جميعا اتفقوا على انه تعالى لا يعلم شيئا تعالى عما يقول
الظالمون ولا يخفى ان نفي وجود الاولوية هو ان ظاهر كلامهم بل

الظاهر

الظاهر ما نقله المحشي بخلاف قوله لا يجوز بل لا يقوله جاز لان قوله يجوز بل
الظاهر اقتصار مذهبها ولا نزاع في ذلك لان الكثرة كما عن حين وان يكون
فوقه ما هو اكمل على وجه لم يمكن ان يوجد اعلى منه واعلم ان بعض من اثبت
اثبات هذا المط هو قاعدة امكان الاشرف لانه اذا وجد الممكن الاخس يجب
ان يوجد قبله الممكن الاشرف لانه اذا وجد الاخس ولم يوجد الاشرف
قبله فلا يخلو اما ان يكون الاشرف ممكن الوجود ام لا فان لم يكن ممكن
الوجود فيكون محالا وليس الكلام فيه بل الكلام في الممكن وان كان ممكن
الوجود فاذا فرض صدوره عن الواجب اما ان يصدر بلا واسطة او
بواسطة الاخس وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم جواز صدور الكثرة
عن الواحد بناء على انه قد فرض وجود الاخس بلا واسطة الاشرف فلو
فرض وجود الاشرف ايضا بلا واسطة شيء يلزم جواز صدور الكثرة عن
الواحد الحق وهو محال واما الثاني فلانه يلزم ان يكون المعلول اشرف من
العلة وهو باطل اذا عرفت هذا فنقول لا يمكن ان يوجد نظام اتم
فوق هذا النظام بناء على ما ذكرنا من قاعدة امكان الاشرف وايضا على
قاعدة امكان الاشرف عما هو اشرف الحال اذا نرى اكثر الخلق ممنوعين عن
كمالاتهم التي حصولها فيهم اولى والجواب عنهما في المطارحات هو ان
قاعدة امكان الاشرف انما هي مرعية فيما فوق الكون اي الممكنات

الثابتة لا في الحق الكون اي الممكنات المتغيرة المتبدلة كالحركات والاستعدادات
كالمواليد الثلثة واليه في ذلك ان الامور الخارجة عن سلسلة الحركات
والتغيرات والاستعدادات المختلفة لا يمنعها عن كمالاتها الممكنة بها
امر غريب لان كمالاتها علة اما ذات الفاعل او امر لازم له وبالجملة كل ممكن
يكون امكانه الذاتي مفيضا لوجوده كافيا ولا يحتاج في فيضان وجوده
الى امكان الاستعدادي يكون جميع كمالاته حاصله له في بدو الفطرة
نعلل وجوده وعلل كمالاته لا ينفك احديهما عن الاخرى بل علل وجودها
علل كمالاتها ابضا بخلاف الحوادث اليومية فان علل وجودها على وجه
وعلل كمالاتها قد يكون علة لحصول ذلك الاخر ثم انه ها هنا حوالة الى آخر وهو
ان العناية الالهية متعاصية بتدبير الكل من حيث هو كل اولا وبالذات
وبتدبير الجزء ثانيا وبالعرض ولا يمكن ان يكون نظام الكل احسن من النظام
الواقع على ما عرفت وان العكس لحل فرد ما هو الكمل بالنسبة اليه وبالنظر
الى خصوصيته لكن يكون مخلا لاحسن نظام الكل وان خفي علينا وجهه و
نظير ذلك ان المعمار اذا طرح نفس عمارة فربما كان الاحسن لتلك العمارة ان
يكون بعض اطرافه هرزا والبعض الاخر محل اجتماع لو غير هذا الوضع لاختل حسن محلسا بر
مجموع العمارة وان كان الاحسن نظرا الى خصوصية كل من الاجزاء ان يكون
محلا انا وتبنوا على هذا المطلب ان الكل من حيث هو متصف بالنظام الاحسن

ابر

اف بالمبدإ التام من جميع الوجوه فيتحقق بتلك المناسبة فيض الوجود منه
فلا بد ان يوجد على هذا الوجه دون غيره من الوجوه فانه من تلك الوجوه
ابعد عن المناسبة مع المبدإ ولعل تفاصيل كيفية هذا الحسن واختلاله
بتغير حال فرد فرد عما هو عليه في قدرة انسانية تعالى بعلمه ولم يطلع عليه
احد سواه او اطلع عليه واحد بعد واحد من الانبياء والاولياء والحكماء
والله سبحانه يعلم اسرار الاشياء ان اراد بالحضور الحضور التفصيلي
توضيحه ان المعتبر في علم المرسل هو اصل العلم لا العلم التفصيلي فلا يمكن اثبات
اصل العلم لله تعالى من الشرع نعم يمكن اثبات خصوص ونحو العلم من الشرع
كالعلم التفصيلي او العلم المتقدم على ايجاد الممكنات وغير ذلك من صفات المدرك تعين
انه في لخصوص سالة دليل الحدسي ان اثبات صدق شخص من الاشخاص
يمكن بالمعجزات بان يدعي الصدق وشهادة امور خارج العادة على وجه يطمئن
به القلوب ولا يبقى شائبة ريب في صدقه ثم اذا اخبر الصادق بان تعالى
موجود جزم به العقل قطعا ثم ما ظنك بحصول العلم بكل ما اخبر بهذا
الصادق وعلى هذا منع التوقف لا يكون مكابرة قال بعض الفضلاء قد يقال
اذا شوهدت المعجزات حصل اليقين بصدق الرسول فيحصل العلم بكل ما
اخبر من جملته انه تعالى عالم من غير ان يتوقف ذلك على ان يعلم اولا علمه تعالى
وهذا ظاهر وحاصله ان ارسال الرسل وان كان موقوفا على كون المرسل عالما

في نفس الامر لكن لا يتوقف العلم على العلم بذلك ولا حسن ان يقول لو صح هذا لامكن
اثبات وجود الواجب لنبي بما ذكره ولم يقل به احد انتهى وفيه نظر لان عدم
القول لا يقدح في المط اذا كان معقولا لان كل ما هو معقول لم يكن مسطورا
في الكتب وبعض العلوم والصناعات تتزايد بتلاحق الافكار وايضا اثبات
وجود الواجب بقولها الذي ثبت رسالته بمشاهدة المعجزات قال به
علماء الدين في رسالة دليل الهدى المانع من التعقل والجرى
ان تحقق ولا مهية العلم لينكشف جلي الحال في المثال واعلم ان النفس
اذا صارت متوجهة الى مهية العلم لينكشف فلا تجد مهية الا حصول
الشيء للموجود بالفعل وهذا من الحدسيات التي تحدث بها النفس عند
ملاحظة حال نفسها وبالجملة العلم حصول شيء لامر مستقل في الوجود وانما قيد
الوجود بالاستقلال لان الامر الذي لا يكون مستقلا بالوجود اي يكون قائما
بالغير يكون ما يحصل فيها لمحله لانه من نعوت محله لان الوجود في نفسه للحال
هو بعينه وجوده لمحله وحقيقة العلم هو الوجود الرابطي للامر المستقل بالوجود
اي الموجود بالفعل ولا يكون الماديات مستقلة بالوجود لان الهيولى لما
كانت القوة منبهمة فيها بل فعليتها فعلية القوة فلا يكون الهيولى والهيولانيات
عالمة لان الهيولى والهيولانيات ليست موجودة بالفعل ان لا يكون القوة
منبهمة فيها لان الموجود بالفعل ما لا يكون الا امرا مجردا قائما بالذات

وكم

والامر المجرد القائم بالذات مشترك بين الواجب جل شانه وبين الجواهر المجردة
فان قيل اذا لم يكن الهيولى والهيولانيات موجودة بالفعل لم يصح ان يكون معلولة له
لان العلم لما كان هو الموجود الرابطي يجب ان يكون الوجود بالفعل فيصح ان يكون
للغير قلت خواص المعلومية توجد في الهيولى والهيولانيات لان مناط المعلومية
له وجود رابطي بالقياس الى الموجود بالفعل واما مناط العالمية هو ان يكون
منضمة در الشيء موجودا بالفعل ولا يكون القوة منبهمة فيه والحاصل ان الفعلية
قسمان احدهما ما هو مخلوط بالقوة وثانيهما ما لا يكون كذلك والمعتبر في
العاقلية هو الثاني فان قيل يلزم ان لا يكون شيء من الممكنات عالما لان كل
شيء من الممكنات باعتبار ذاتها بالقوة فالقوة منبهمة في فعليتها وقد قلت
المنضم در ان الفعلية المنبهمة فيها القوة لا تصير مناط العالمية قلت المراد بالقوة ههنا
القوة المقارنة من الفعل لا القوة المخلوطة بالفعل والحاصل ان القوة والفعل
قد يكونان متقارنين كما في الهيولى والهيولانيات وقد يكونان غير متقارنين
كما في المجردات وكلامنا ههنا في الاول دون الثاني اذا عرفت هذا ظهر
لك ان حقيقة العلم لا يكون الا بوجود الحصول للمجرد القائم بل انه مطلقا
سواء كان في ذاته كما في علم المجرد القائم بذاته او له كما في العلم المجرد القائم بالذات
بمجرد آخر قائم بالذات او عنده كما في العلم المجرد القائم بالذات بالصورة
الحاصلة فيه فبالاعتبار الاول والثاني فان العلم حصول مجرد وبالاعتبار

قيل العلم هو حصول صورة الشيء في العقل اما حصولي واما حضوري وان
سُئل الحضوري فليس العلم حقيقة الا الحصولي والتقسيم بالحصولي والحضوري
ليس الا بالاعتبار اول النظر وبادي الرأي لان المعلوم بالعلم الحصولي
حقيقة ليس الا الصورة الحاصلة في العقل وذو الصورة معلوم بالعرض
على ما هو رأي المحققين والا ان النفس لا يدرك الا ما حصل فيها وهو
الصورة ولا يدل على ذلك انه لو ارتسمت الصورة عن الخارج لكان
الادراك بحاله الا يرى ان العالم بالمرتسم بعد ما كان عالما لا وجود له
في الخارج على نحو ادراك ما في الخارج فظهر ان المعلوم حقيقة هو الصورة
معلوم بالعرض والصورة حاضرة عند النفس فيكون الصورة معلومة
بالعلم الحضوري وبناء على هذا المذهب لتصور ان الاشياء
تحصل بانفسها في الذهن ليس العلم الا العلم بالكنه لا العلم بالوجه لان
وجه الشيء اذا حصل في العقل فالمعلوم حقيقة هو حقيقة ذلك الوجه
وذو الوجه معلوم بالعرض فالمعلوم حقيقة هو كون الوجه بناء على
ان الاشياء تحصل بانفسها في الذهن واتضح ذلك ان العلم حقيقة
ليس الا الحضوري وان العلم لا يكون الا بالكنه فاحفظ هذا ولا يكن
من الغافلين وقد بقي شيء وهو انه قد يتوهم من ظاهر تعريف العلم بوجود
الشيء عند الموجود بالفعل انه يلزم التكثر في حصول العلم في تكثر

الاسم في علم الشيء بنفسه لانه لا يتصور التكثر في حصول العلم ولا يخفى
ان المراد من الوجود بالفعل في قوله عند الموجود بالفعل اعم من
ان يكون هو الشيء مدركا ام لا والشاهد على ذلك هو علم الانسان
بذاته فان قيل ان الترتيب في الالفاظ والتقديم والتأخير بينهما
موجب للتقديم والتأخير في المعاني فكيف يجوز ان يكون الموجود
بالفعل في التعريف اعم من الشيء الذي هو متقدم عليه في الترتيب قلت
هذا الترتيب انما هو في المعبر به لا في المعبر عنه فيجوز ان يكون المعبر عنه
فيهما واحدا وبالجملة مناط العلم هو تحقق الوجود للمدرك انما هو باعتبار
فقط فهذا اذا لوحظ بالقياس الى ذلك الوجود مع قطع النظر عن كون ذلك
الوجود حاضرا عند موجود آخر فوجوده بهذا الاعتبار هو وجوده في نفسه
واذا لوحظ من حيث انه حاصل عند المجرد القائم بالذات فهو بهذا الاعتبار
وجود رابطي علم لم يصح ان يكون ما وجوده الحاصل له انما فرض
ان وجود المحسوس والمعقول في ذاته هو وجوده لمدركه يجب ان
يكون المدرك شيئا يكون وجوده لنفسه لا لغيره ليصح ان يكون وجود
شيء له لو كان وجود المدرك لمحله لا لنفسه يلزم ان لا يكون وجود
الشيء لذلك المدرك بل لمحله فلا يكون وجود المعقول والمحسوس في
ذاته وجوده لمدركه وهو خلاف الفرض ان عنى بالعينية الوا

الخ يعني يرد الاعتراض المذكور على هذا التقدير فالاعتراض المذكور مبناه
على هذا الاعتراض الفرض والتقدير وعلى تقدير اخر وهو قوله وان عنى
الغية فاعتراض اخر   السعيد هو مفعول اقيم مقام فاعل ان
عنى   ثم ليس ينعكس الموجبة الى آخره يعني لو كان الموجبة منعكسة
الى موجبة كلية اثبات لاصل كافيا في اثبات العكس لان العكس من لوازم
الاصل واذا ثبت الملزوم ثبت اللازم ولا يلزم تحقق الملزوم بدون اللازم
لكن لا ينعكس الموجبة الكلية الى الموجبة الكلية التي هي قولنا كل معقول
مجرد ومكس هذه الموجبة الكلية هو كل مجرد معقول ففي هذا العكس لا
يكفي اثبات الاصل بل لا بد له من بيان فيبين بقوله لكن المجرد عن المادة
الخ   خو يصير خبره محذوف وتقديره حتى يصير معقولا   كالحال
في المعقولات بالنوع هذا متعلق بقوله اي بان يصير ظاهرا لنفسه
ولا كانت الهيولى شاعرة بنفسها بل المراد ان الموجود بالفعل الذي
لا يكون قايما بالغير يكون ظاهرا لنفسه والهيولى وان لم يكن قايمة
بالغير لكنها ليست موجودة بالفعل   كمال مطلق الموجود من حيث
هو موجود الخ واعلم ان المراد بالكمال المطلق للموجود بما هو موجود
هو الكمال الذي لا يفتقر في كماليته قيد وقد حيث وحيث قولنا وقد
اشارة الى الكمال الذي يكون كماليته باعتبار بعض الزمان دون بعض

كبعض

٤٠

كبعض الاحكام الشرعية فانه يكون في بعض الزمان كمالا وفي بعض آخر
لا يكون كمالا ويصير منسوخا وقولنا حيث وحيث اشارة الى الكمال الذي
لا يكون كماليته الا مع حيثية وحيث اشارة الى الكمال الذي يكون كماليته
الا مع حيثية تقييد به للموجود بما هو موجود كالحركة فان ما لم يختص
بالجسم لم يكن الحركة كمالا له لان الحركة كمال الجسم بما هو جسم لا بما هو
الا بما هو موجود بخلاف العلم فانه كمال للموجود بما هو موجود ولا يجب
ان يختص الموجود ليكون العلم كمالا له ولا يكون كمالا له بدون
هذا القيد كما ذكرنا في الحركة فان قيل قد مر ان العلم هو وجوده مجرد
لمجرد فيكون العلم هو الوجود المجرد فيلزم ان يختص الوجود بالمجرد
ليكون كمالا فلم يكن العلم كمالا مطلقا للموجود بما هو موجود قلت معنى
قولنا ان العلم كمال مطلق للموجود بما هو موجود فان كان له العلم كان
العلم كمالا له وان كان فاقد العلم كان فاقد الكمال فيكون العلم
كمالا بهذا المعنى وليس الكلام في ان العلم بالفعل من اي طريق يحصل و
اي شيء يكون مصححا العلم فالتجرد هو مصحح حصول العلم بالفعل لا مصحح كون
العلم كمالا مطلقا للموجود بما هو موجود وكل كمال لا يمتنع هذا كبرى القياس
وهذا القياس من الشكل الاول وتقريره العلم كمال لا يمتنع على الواجب جل
شانه وكل كمال لا يمتنع عليه فهو حاصل له بالفعل فالعلم حاصل للواجب

واما بيان الصغرى فلان العلم كمال الموجود المطلق بما هو موجود على ما مر
بيانه واما بيان الكبرى فلانه جل شانه لو لم يكن العلم حاصلا له بالفعل
يلزم فقدان الكمال فيلزم النقص وهو جل شانه كامل مطلق لا يتطرق على جنابه
نقص اصلا واعلم ان بهذا المسلك يمكن اثبات سائر الصفات الكمالية وايضا
لا يخفى ما في حل عبارة المص هو ان الدلائل المذكورة هي دلائل لافادة اصل
علم الواجب تعالى لا العلم المقيد بالذات او بغير الذات فحمل قول المص واستناد
كل شيء اليه على ما ذكره الشارح بقوله والثاني انه تعالى عالم بذاته فيه
تعسف عن ظاهر كلام المص وصرف عن المتبادر واعلم ان قول المص واستناد
كل شيء اليه ظاهر في ان جميع الاشياء مستندة الى الواجب بلا واسطة لان الظاهر من
الاستناد هو الاستناد بلا واسطة   والاولى بما قاله اولا يمكن
ان يقال انه يجوز ان يكون مراد المص من قوله والاجزاء ان الاجزاء
يفيد حصول العلم بدون الضم ومع الضم الى جزء اخر يفيد اصل العلم
ايضا وهذا وان كان معنى صحيحا لكن صرف عن المتبادر   المذكور سابقا
في الحاشية المعنونة بقول المص واستناد كل شيء اليه   فلان العقل
حضور الماهية المجردة بدل الشارح هذه المقدمة بقوله فلان
العلم عبارة عن حضور المعلوم عند العالم هذه المقدمة لا يكون قابلة
للمنع لان المنع اما حضور المعلوم او هو لازم الحضور فهذا الشارح

عن هذا واورد المنع كما اورد صاحب المواقف على قوله فلان التعقل حضور
الماهية المجردة هذا حاصل كلام المحشي   ودفعه اي المنع الاول بانه
ان المنع الاول اندفع عن الدليل على تقرير صاحب المواقف ايضا بناء على انه
لما كان نفس الانسان بالمعاني الكلية وبذاته المجردة بل انه تحد سواء في ذلك
ان التعقل حضور الماهية المجردة او ما هو لازم الحضور والمنع على الجزء باب
مكابرة   والحق هو الثاني اي ما هو لازم الحضور لكن المراد بالحضور
الوجود الرابطي لوجود لمجرد فالحق ان التعقل والعلم هو الحضور لانك قد
عرفت سابقا ان العلم هو حصول شيء لمجرد قائم بالذات وان كان امرا اخر
فالحق على ما قاله المحشي قدس سره   كما مر في قوله اذ المقصود بكل منهما
حاصل لا يتصف بالعالمية فان الحجر لا يكون بعيدا عنه اثره ومع ذلك لا
يكون عالما   ممنوع وايضا يلزم المصادرة على المطلوب لان الشعور
والانكشاف هو العلم   المنع الثاني واشتراط التغاير بين الحاضر والحاضر
عنده   التسلسل المذكور هو ان علم اشتراط التغاير فلا علم من كان
بنفسه   كما قال الله تعالى الخ واعلم انه يمكن توجيه الاية الكريمة
المشتملة على وجه يكون كل اشارة الى برهان لاثبات علم الواجب تعالى
احدها ان المعنى الا يعلم من كان خالقا للشيء وكان مجردا او خبيرا بكون
ذلك الشيء مجعولا له فيكون لذلك الشيء حصول له فيكون له ذلك الشيء

حصول التجرد فيكون معلوما له وثانيها ان المعنى لا يعلم من كان حاله الشيء
وكان مجردا او يكون تجرده في اعلى مراتب التجرد فيكون علمه في اعلى مراتب العلم
فيكون علمه تاما كاملا والعلم التام الكامل لا يكون الا اذا كان الشيء
عالما بذاته وبجميع جهات ذاته ولوازمه ومن بعض جهات ذاته تعالى ومن
بعض لوازمه هو هو ذلك المجهول فيجب ان يكون عالما به والا لم يكن له
علم تام وهذا نقص يجب تنزيهه تعالى عنه علمه كمالي اجمالي لا حال
والتفصيل صنفان للادراك والعلم الاجمالي والتفصيلي يتحققان
في المحسوسات وفي المعقولات اما في المحسوسات فكما اذا راينا عدة
اشخاص دفعة واحدة بهذه الرؤية وقعت على جميع تلك الاشخاص حقيقة
بهذه الاشخاص مرتبة حقيقة لكن بعنوان الاجمال واذا التفتنا مرة
اخرى الى كل شخص شخص بخصوصه فيكون كل شخص شخص مرئيا لكن بعنوان
التفصيل والمعلوم في الصورتين واحد والعلم والاحساس متعددة واما
في المعقولات فكما اذا حصل لنا علم بمسئلة بذلك العلم اذا كان
بحيث لو سئلنا عليها مسئلة كنا قادرين على جوابه بلا تجشم كسب بل
فالعلم السابق على التشكيك اجمالي فالمعلوم في الصورتين واحد والعلم متعدد
والعلم الاجمالي مبدا وسابق على العلم التفصيلي والعلم التفصيلي متاخر
فلا يكون العلم التفصيلي في مرتبة العلم الاجمالي لان العلم التفصيلي مت

لما يحدث ما بعد التشكيك بلا كسب والمعلوم متحد

على العلم

على العلم الاجمالي اذا عرفت هذا فنقول اذا كان العلم الاجمالي حضوريا عين ذات الواجب
جل شانه يجب ان يحصل له العلم التفصيلي في مرتبة الذات فيلزم ان لا يحصل بعض العلوم
في مرتبة الذات بل يعلم الاشياء جملة في مرتبة الذات وايضا يلزم ان يحصل
له علم بعدما لم يكن في مرتبة الذات فيلزم ان يكون فاقدا لبعض الكمالات
في مرتبة الذات لان العلم كمال مطلق للموجود بما هو موجود وما يتوهم
من انه يجوز ان لا يكون العلم التفصيلي كمالا مدفوع بما ذكرنا من ان العلم
كمال مطلق للموجود بما هو موجود والجهل نقص مطلقا ومن انكر هذا فليس انكاره
الا باللسان لان قلبه مطمئن بالايمان وايضا ايجاد الاشياء معللة لا
يكون الا بعلم سابق على تلك الاشياء ويجب ان يكون ذلك العلم السابق
علما مفصلا والا يلزم ايجاد شيء بعينه بل بدون العلم بذلك الشيء بعينه
وهو باطل بالبديهة بين العاقل الحكيم على ما قال عز ذكره الا يعلم من
خلق وهو اللطيف الخبير فذلك العلم السابق لو كان زائدا على ذاته يلزم التسلسل
وهو محال وبالجملة مفاسد هذا اكثر من ان يحصى ولا بد لنا من الاتيان بما هو
الحق الصواح والقول الصراح في مسئلة علم الباري تعالى والمجعول لا ترى
معلولا له قبل ايجادها فنحن نقول وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق
لما قام البرهان على اصل علمه تعالى وعلى علمه بذاته وعلى علمه بجميع مجعولاته
فكذلك قام البرهان على علمه تعالى عين ذاته فبقي الكلام في علمه تعالى

بمجعولاته قاطبة فنقول ان مجعولاته تعالى يجب ان يصدر عنه تعالى بالعلم
لانه تعالى في اعلى مراتب التجرد واعلى مراتب القدرة والاختيار وهو الفاعل
المختار يجب ان يكون بالقصد والعلم على ما وقع في الكتاب الكريم
الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فذلك العلم اما ان يكون في مرتبة
صدور المجعولات او قبله فان كان الاول يلزم ان لا يكون الواجب جل
شانه عالما قبل وجود معلوله فيلزم ان لا يكون ذاته تعالى عالما بالغيا
ذاته فيلزم ان يكون فاقد البعض كمالاته في مرتبة الذات لان العلم
مطلقا الوجود اف بما هو موجود فالعلم الذي يكون بخصوص كل مجعول
مجعول يجب ان يكون مقدما على ذلك المجعول بتقدم الايجاد والجعل وذلك
العلم المقدم يجب ان يكون عين ذات الواجب جل شانه لانه لو كان زائدا
يلزم التسلسل المحال وهو ظ وايضا يلزم على هذا التقدير ان لا يكون بعض
كمالاته تعالى في مرتبة ذاته كما مر بانه اما التزام ان الواجب يصدر
عنه معلوله مخصوصة ولا يعلمه قبل ايجاده وان يكون العلم المقدم
بخصوص كل مجعول مجعول عين ذاته ولا رابطة والثاني هو المطلوب
فذات الواجب جل شانه صورة لجميع المجعولات لحضورها عند
ذاته هو بعينه حضور جميع الاشياء فتلك الاشياء يصدر عنه تعالى بكنه
فعلمه تعالى بالاشياء بعد كونها كعلمه بها قبل كونها ولا تفاوت في ذلك اصلا

لان

لان مناط علم الواجب جل شانه بالاشياء هو ذاته تعالى بلا مدخلية امر اخر اصلا
وليس العلم بالعقل الاول مثلا مقدما على العلم بالعقل الثاني مثلا لان جميع كمالات
الواجب جل ذكره ما فقد البعض الكمالات في مرتبة من المراتب وهو ممتنع نعم
يجوز ان يكون بعض المعلومات مقدما على بعض اخر كما يقال الاول بالنسبة
الى العقل الثاني وايضا لما كان الواجب جل شانه علة لجميع الموجودات
ولما كان عالما بذاته انه اتم العلوم فيجب ان يعلم بذاته انه علة الكل ومفيد
الوجود الكل ولو لم يعلم اتم العلوم ولم يعلم ذاته من جميع الوجوه فلزم
من هذا ان يعلم جميع الموجودات من العلم بذاته كيف لا ولو لم يعلم الواجب
جل شانه الاشياء الحادثة بوجه يلزم ان لا يعلم الاشياء من ذاته واذا لم
يعلم شيئا من ذاته يلزم ان لا يعلم ذاته علما تاما مع ان فاض عنه
تعالى بعض وجوه العلم بذاته ومن ان شان ذاته ان يفيض عنه
كل وجود ومما يؤيده اي حضور ذاته تعالى عند ذاته هو بعينه حضور
الاشياء هو ان نسبة الاشياء الى الواجب جل شانه كنسبة الظل الى ذي الظل
لان حقايق الاشياء قاطبة ظلال لحقيقة الواجب جل شانه ووجودات
الاشياء قاطبة اظلال وجود الواجب وعلوم الاشياء اظلال علوم
الواجب جل شانه وهكذا ساير الصفات الكمالية فالواجب جل شانه
بمنزلة الاصل والاشياء بمنزلة العكس ولا ريب ان الاصل اتم من العكس

فی نیته نفسه بنحو الحضور حسنة ام الخارجی تدما فی المرآة منه فکیف یتحقق
الادراک والعلم بصورة شبح حاصلة من شیء ولا یتحقق بما اعم من هذا
الشیء فی شیء یحصل الواجب جل شانه عند ذاته تعالی اقوی من
حضور الاشیاء عنده تعالی فالعلم الحضوری بالنسبة الی جنابه تعالی انما
هو باعتبار الثانی ای حضورها هو اقوی من حضور المعلوم فسائر العلم
بجمیع الاشیاء البسیطة الذات المقدسة البسیطة من جمیع جهات الذات
فالعلم بجمیع الاشیاء لیس الا امر واحد من جمیع الجهات وبسیطا من جمیع
الجهات ویحتمل ان یکون ما روی عن امیر المؤمنین وامام المتقین و
سید الوصیین صلوات الله علیه ان العلم نقطة کثرها الجاهلون
اشارة الی هذا واعلم ان نسبة هذا العلم الی الممکنات والی معلومها
کنسبة الاجمال الی التفصیلی فکما ان الاجمال مبدا التفصیل فکذلک هذا
العلم مبدا لجمیع الممکنات ومعلومها فافهم وفی بعض عبارات الاکابر
من الحکماء من اطلاق الاجمالی علی هذا العلم لیس الا لمسامحة ولیس هو
الا من قبیل ضرب الامثال لغرابة انه هذا العلم شبیه بالعلم الاجمالی
فی کونه بسیطا غیر متکثر فی کونه مبدا للتکثر وهکذا ما یقال ان هذا العلم
نسبته الی الممکنات والی معلومها کنسبة الاکسیر الی الذهب والفضة و
هکذا ما یقال ان نسبته الی الممکنات کنسبة حروف الهجاء الی المرکبات

ولکن

وکذا ما یقال نسبته الی الممکنات کنسبة النواة الی النخلة الباسقة وکذا ما یق
کنسبة الوحدة الی العدد وکذا ما یقال کنسبة البحر الی الامواج فجمیع هذه
النسب مناسبة للمطلوب بوجه ومباینة من وجه فلیس مرادهم هذه
النسب سوی تقریب الافهام الی المطلوب وان کان بعیدا من وجه اخر فلا اعتراض
علیهم ان من عباراتهم علی ما هو الظاهر المتبادر من عباراتهم الا علی مقصودهم
اذا عرفت ما عرفت فمراد المحشی قدس سره من العلم الاجمالی لیس الا ما حققناه
والاطلاق العلم الاجمالی علی ذلک العلم لیس الا بالمسامحة والمناسبة ولیس
الطعن بذلک الحبر المدقق المحقق انه لم یحقق مسئلة العلم حق التحقیق کیف
لا وسیصرح فی اخر مبحث العلم فی الحاشیة المعروفة بقوله انه او صفة
حقیقیة ذات اضافة الخ بقوله وخلاصته ما حصل من الابحاث المذکورة
ان العلم الواجب الوجود الاجمالی الذی هو عین الذات یعلم به جمیع
خصوصیات الجزئیات واحکامها کما یعلم به جمیع صور الکلیة و
لا دخل للزمان فیه ولا تغیر فیه اصلا کما لا یخفی واما العلم التفصیلی
الذی قیل وهو عین الموجودات العینیة عند المحقق ویعبر عنه عند
البعض بتعلق العلم القدیم وعند البعض بالرؤیة العینیة فهو انما
یکون باعتبار الزمان وفیه تغیرها جنبی لا یوجب نقصا فان ذلک
التغیر لیس فی العلم من حیث هی معلومات فالتغیر بالحقیقة وبالذات انما

هو بالمعلومات انتهى و هذا ينادي نداء على المعصوم انه ليس العلم للواجب بالذات
الا علما واحدا غير متغير اصلا وما هو متغير ليس بعلم و العلم التفصيلي جميعا
متغير حادث فليس المراد بالعلم التفصيلي ما هو الظاهر من العبارة بل العلم
التفصيلي انما يكون بحسب العلوم التفصيلية لا ان ما هو علمه تعالى حقيقة
قسمان على ما هو الظاهر من العبارة في اول مبحث العلم فيجب صرف العبارة
عن الظاهر بقرينة ما نقلنا عنه في اخر المبحث والمحشي قدس سره قد استوفى
الكلام في تحقيق العلم في رسالته المسماة باثبات الواجب فارجع اليها
وما ذكرنا من الاعتراض انما هو مبني على ظاهر عبارته ولهذا اوجهنا
كلامه على ما يوافق الحق لكن يجيء في بعض عباراته ما يشعر بخلاف التحقيق
المذكور وسنشير اليه في مقامه ان شاء الله تعالى وهذا التحقيق المبرهن الذي
ذكرناه في تحقيق مسألة العلم موافق الى ما ورد من الروايات الواردة من
ائمتنا الطاهرين صلوات الله عليه وآلهم اجمعين روى ثقة
المحدثين في كتابه الكافي باسناده عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع
قال سمعته كان يقول كان الله ولا شيء غيره ولم يزل عالما بما يكون
فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه ونظير ذلك كثير في الروايات
فلا نطول بذكرها صدق الله العظيم وصدق الرسول الكريم وصدق
اوصياؤه الطاهرون المعصومون ونحن على ذلك من الشاكرين

هنيئ

هنيئ الشاكرين الحامدين قوله الكل الخ اي الواجب جل شانه بلا
كل الاشياء بعينها وحقيقتها بلا علية انما كان لما من ذاته لا لان مناط
انكشاف الاشياء ومناط العلم بالاشياء ليس الا ذات الواجب جل شانه وذاته
حاضرة عنده انه فيكون عالما بجميع الاشياء كليها وجزئيها ثابتها و كائنها و
فاسدها فيكون علمه بالكل كثيرا هذا ان المراد بهذا العلم الكثير هو المعلوم
الكثير لان العلم يطلق في الاصطلاح الشائع على المعلوم ايضا وانما حملنا
على ذلك لان علم الواجب جل شانه لا يتطرق فيه كثرة ولا يتعدد بل المتعدد
المتكثر ليس الا المعلوم وقوله كثيرة بعد ذاته اشارة الى ذلك ويتحد
الكل بالنسبة اليه انه يعني يتحد كل الاشياء مع الواجب جل شانه باعتبار
الشهود العلمي فالواجب جل شانه كان كل الاشياء في الشهود العلمي بمعنى ان حضور
ذاته تع عند ذاته هو حضور الاشياء بل هو اقوى من حضور الاشياء
عين الواجب والواجب ليس شيئا منها اراد بالعينية العينية باعتبار
الشهود العلمي واراد بالسلب ان الواجب ليس حقيقة الاشياء بل حقيقته مباينة
لحقايق الاشياء فلم يلزم اتحاد الواجب بالممكن فهو الكل في وحدة
الضمير المرفوع راجع الى الواجب يعني ان الواجب جل شانه كل الاشياء باعتبار
الشهود العلمي لا مطلقا ومع ذلك واحد بسيط حقيقي على ما اوضحنا سابقا
واعلم ان كلمة كلام من اصول اساطين الحكماء متوافقة في تحقيق مسألة

علم الواجب قال واحد من الحكماء ان البارى تعـ هو العلم المحض وهو الحيوة
المحض وهو الفرد والقدرة والخير والحق لا ان هناك قوى مسماة بهذه
الاسامى وهو مبدع فقط ولا انه ابدع من شيء ولا ان شيئا كان معه انتهى
ومعنى كلام هذا الفيلسوف الكبير انه لما كان ذات الواجب جل شانه مناط
الانكشاف بجميع الانكشاف كان ذاته تعـ عين العلم وبعينه فكان البارى
تعالى هو العلم المحض وكذا الحكم جميع الصفات الكمالية وقال افلاطون
الالهى ان العالم مبدع ومحدث ازليا واجبا بل انه عالم بجميع معلوماته لانه
وكان فى الازل ولم يكن فى الوجود رسم ولا طلل الا مثال عند البارى
تعالى انتهى وهذا ظاهر ايضا ان عالميته تعالى بالاشياء ليست الا بذاته
الا ان قوله الا مثال عند البارى تعـ يوهم انه قائل بالمثل الافلاطونية و
يمكن ان يقال انه مراده هذا الفيلسوف العظيم من المثال هو الاشياء
باعتبارها المشهود العلمى لان الاشياء لما كانت متحدة مع الواجب جل
شانه فى المشهود العلمى علم ما قاله الفارابى يجوز ان يقال ان امثال
الاشياء كان فى الازل بهذا المعنى فيكون المراد من المثال هو الاشياء
باعتبار المشهود العلمى وبالجملة الرسوخ فى كلام الاكابر كثيرا لا يحوج
المبادرة بالاعتراض على كلامهم وقال ارسطو ان واجب الوجود لذاته
عقل لذاته وعاقل ومعقول لذاته عاقل لغيره او لم يعقل اما انه عقل

فلانه

فلانه مجرد عن المادة منزه عن اللوازم المادية فلا يخفى انه عرض انه
واما انه عاقل لذاته فلانه مجرد لذاته واما انه معقول لذاته فلانه
غير محجوب عن ذاته بل انه ثم قال وليس كونه عاقلا يسبب وجود الاشياء
المعقولة حتى يكون وجودها انه جعله عقلا بل الامر على العكس اى عقله
للاشياء جعلها موجودة وليس شيء يكمله فانه الكامل بذاته المكمل لغيره
فلا يستفيد وجوده من وجوده كما لا انتهى وكلام هذا الفيلسوف صريح
بما ذكرنا من تحقيق مسئلة العلم الواجب جل شانه كما لا يخفى على اولى النهى
اى عقله للاشياء جعلها موجودة اشارة الى ان علم الواجب جل شانه
بالاشياء ليس الا علما فعليا وهو العلم الذى يكون سببا لوجود المعلوم
والبرهان على ذلك سيجيء انشاء الله تعالى ستقل عبارة الرئيس ابى على
بن سينا وثانيها علم تفصيلى المراد بالعلم التفصيلى هو الصورة العلمية
التى يكون معلوم ومعلومة حقيقة وليست بعلم حقيقة لانك قد عرفت
ان مناط انكشاف الاشياء عنده بالاصالة انما ليس الا ذاته بل انه
وجودها فى مناطية الانكشاف فالاشياء منكشفات لا مناطات لا نكشاف (لانكشاف)
حتى يلزم المفاسد التى اشرنا اليها سابقا لان علمه تعالى بالاشياء قبل وجودها
كعلمه تعالى بها حين وجودها ولهذا الصور عند الاشياء التى تصدر
عن الواجب جل شانه نسبتها الى علم الواجب كنسبة العلم التفصيلى الى العلم الاجمالى

كما ان نسبة علم الواجب الى الاشياء كنسبة العلم الى العلم التفصيلي لكن
نقد لعين المراد لاحس في الغرض الايراد ان حضورها غير حضور
معلولها هذا غير مسلم على ما ذكره فان انما يسلم على تقدير كون العلم
علما زايدا عليه انها كما في علوم الممكنات اما اذا كان علم العلة علما
يكون عين ذات العلة كما في علم الواجب جل شانه فلا نم انه يكون حضور
المعلول غير حضور العلة عينه بالذات بل بالاعتبار فقط لانك قد عرفت
ان حضور الواجب جل شانه عند ذاته اقوى من حضور المعلول عنه
جل شانه وبالجملة كون وجود المعلول غير وجود العلة لا يستلزم ان
يكون علم العلة معلولها علما حضوريا موقوفا على حضور المعلول
عندها لانك قد عرفت ان العلم الحضوري بالمعلول يتصور من
وجهين احدهما من جهة حضور ذات المعلول وثانيهما من حضور
ما هو اقوى من حضور المعلول والواجب جل شانه يعلم الاشياء علما
حضوريا من جهة حضورها هو اقوى من حضور الاشياء وفي حضور
الاشياء فلزم التسلسل لزوم التسلسل مبني على انه لما كان
حضور المعلول غير حضور العلة وجب ان يكون كل معلول مسبوقا
بعلم اخر غير ذات العلة فيكون ذلك العلم السابق معلولا ايضا فيجب
ان يكون مسبوقا بعلم اخر وهكذا فيلزم التسلسل وجواب هذا النقض بما ذكر

سابقا

٦٧

سابقا فنعرف وقد سبق ان حضور العلة مغاير لحضور معلولها فينبغي
يلزم احد الامرين اما التسلسل وهو محال واما الانتهاء الى علم يكون هو عين ذات
العلة فيلزم ان يكون ذات العلة علما بذات المعلول فيلزم ان يكون
حضور العلة بعينه حضور المعلول وقد سبق ان حضور العلة مغاير
لحضور معلولها وقد بينا لك الجواب هذا ايضا سبق منا كرو لا يلزم المثل الا
فلاطونية لان المثل الافلاطونية هي الاشياء الموجودة في الخارج لها
وجود اخر وذلك الاخر هو مناط العلم لا الوجود العيني هذا هو المشهور
على او لا يظن الالهي في المعنى المثل الافلاطونية وقد عرفت توجيه
كلامه فيما سبق على ما هو الحق واعلم ان جواب المحشي انما هو اذا
لم يكن مراد صاحب الشبهة من العلم بالمعلوم العلم السابق على وجود المعلوم
اما اذا كان مراده العلم السابق فلا يتم جوابه لان للسائل ان يقول
الموجودات العينية معلولات فيجب ان يكون مسبوقة بعلم وذلك العلم
السابق لا يجوز ان يكون نفس وجودات الاشياء والا يلزم تقدم الشي
على نفسه فهذا العلم السابق اما بطريق الارتسام في ذات العلة لزم كون
ذاته تعالى محلا للتكثر وكونه قابلا وفاعلا لشي واحد من جهة واحدة
وهو باطل او بطريق قيام المعقولات بذواتها فيلزم المثل الافلاطونية
وبنا على هذا التقرير فالجواب هو على ما ذكرناه سابقا فان ضابط

تعبير الوجودات العينية بالذات لا بنا الموجوده

الاتصاف بالعلم واحد من الامور الثلاثة بعينهم صرح كلام وتم المحشي ان مآله
اتصاف الواجب تعالى بالعلم التفصيلي حصول العقل للاشياء الخارجية وحصول
صورها في جوهر عقلاني حاضر عنده وقد عرفت ان هذا باطل لانه ليس مناط العلم
والانكشاف بل يرد ان الواجب جل شانه بعين ذاته ووجود ات الاشياء
لغو في مرتبة العلم ومبادئة الانكشاف وقد عرفت ايضا ان الاجمال
والتفصيل وصفان للاشياء باعتبار الشهود العلمي والشهود الخارجي
الا ان مراده من العلم التفصيلي المعلوم تفصيلا وكلامه بان المعلومات في
ان لها مراتب فتامل موجودة فيه معناه انه لما كان ذات
الواجب جل شانه بل انه علما بجميع الاشياء فالمبدئه من غير حصول
صورته في ذاته تعالى اصلا ومن غير كثرة اصلا يكون جميع الاشياء
في الواجب تعالى باعتبار الشهود العلمي علما قال الفارابي هو
الكل في وحدة فكانه يصح ان يقال جميع الاشياء موجودة فيه
تعالى باعتبار الشهود العلمي وينادي باعلى صوت على هذا المعنى قوله
فليس هو ما يتصف بها او ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود بذاته
هو بعينه كونه مبدءا للوازمه والمراد من اللوازم المعلومات
بهنا وقوله منعقولا لانه اذن فعلية وبالجملة ليس في كلامه ههنا د
ما يدل جزما على انه قائل بالعلم الحصولي في قوله وان كانت اعراضا

موجودة

موجودة فيه وقد عرفت معناه منقول المحشي قلت لما كان ظاهر كلامه الخ منظور
فيه فتدبر منعقولا لانه اذن فعلية يعني ان علم الواجب جل شانه بالاشياء
ليس علما فعليا واعلم ان العلم على ثلثة اقسام احدها فعلي وهو ما يكون
سببا لوجود المعلول كما في الكرسي فان النجار يتصور الكرسي اولا ثم يوجده وثانيها
انفعالي وهو ما يكون مستفادا من المعلوم كما اذا رايت شيئا فان صورته
الحاصلة في الذهن مستفادة من الامر الخارجي فالامر الخارجي سبب العلم
المذكور وثالثها ما يكون خارجا عن القسمين كعلم زيد مثلا بذاته وعلم الواجب
جل شانه بذاته تعالى وليس للواجب علم انفعالي اصلا والبرهان على ذلك هو
ان الانفعالي مانده بحي واما عير تدريجي فالاول شان المادة والماديات
والواجب تعالى شانه منزه عن المادة وعلايقها والثاني وان لم يكن من شان
المادة لكن لا يجوز هذا ايضا في جناب جل شانه بيان ذلك ان الانفعال
الغير التدريجي يستلزم الاستفادة عن الغير الواجب جل شانه لا يجوز ان
ان يستفيد كمالا ذاته من الغير والا يلزم النقص ايضا واهب الكمالات
لا يكون الا الواجب جل شانه فكيف يمكن ان يستفيد الكمالات عن الغير
فان قيل لم لا يجوز ان يكون الواجب جل شانه ينفعل عن ذاته فيكون علة
انفعالاته قلت لها اولا فلان الكلام في العلم الانفعالات الذي هو استفادة
العلم عن الغير وثانيا ان هذا يؤل الى العلم الحصولي بل هو عين العلم الحصولي

وسنذكره مع ما يلزم عليه من المخاليل وصاحب الشفاء نسبه هذا
القول بلا امتراء لان الشيخ ابطل العلم الحصولي في الشفاء بوجوه شتى وذكر
في مسئلة العلم ما حاصله يعود الى التحقيق الذي ذكرناه سابقا وسننقل عبارته
في الشفاء انشاء الله تعالى لما في كل منهما اما في المذهب الاول وهو ان اول
ما صدر من الواجب هو الصورة العلمية للموجودات العينية فلان تلك
الصور لا يخلو اما ان يرتسم في ذات الواجب تعالى عن ذلك فيلزم العلم
الحصولي وهو باطل او لا يكون تلك الصور قائمة بذواتها فيلزم
مثل الافلاطونية وهي باطلة ايضا واما ان يرتسم في جوهر اخر وهو خلاف المفروض
لان المفروض هو ان اول ما صدر عن الواجب هو الصورة العلمية لا الجوهر
العقلي كما هو المذهب الثاني اما في المذهب الثاني فلانه يلزم عليه ان
يكون الجوهر الذي فيه صور ما في الممكنات غير مسبوق بالعلم وكذلك
ايجادهم
ايجاد تلك الصور يلزم ان لا يكون مسبوقا بالعلم لانه كما ان المحل معلول
له تعالى كذلك الحال ايضا معلول له تعالى والفاعل المختار يجب ان يكون فعله
ومعلوله مسبوقا بالعلم فيلزم ان لا يكون الواجب جل شانه فاعلا مختارا
بالقياس الى ذلك الجوهر وبالقياس الى محله فيه هذا توضيح كلام المحشي
ويمكن ان يقال ان ما ذكرتم من الايراد على المذهبين انما يرد على ما فهم
من كلامهم لا يجوز ان يكون مقصودهم بيان العلم الذي يكون منشأ

عن

عن العلم الاجمالي وذلك العلم المتاخر يعبر عنه بالعلم التفصيلي وهو معلوم حقيقة
لا انه مناط عالمية الواجب جل شانه على ما عرفت غير مرة بل مناط عالميته تعالى هو ذاته
المقدسة بذاته فعلى المذهب الاول المراد من الصور العلمية للموجودات هو
الاشياء الوجود العيني لانه يطلق العلم بمعنى المعلوم على الاشياء الخارجية
على ما عرفت سابقا والمراد من العلم المتقدم في قوله على نحو ما هي في العلم
المتقدم هو العلم الذي يكون عين ذات الواجب جل شانه ذكره وهو مناط العالمية
ومبدئية الانكشاف وهو علم فعلي بالنسبة الى الاشياء ولهذا قال على نحو ما هي
في العلم المتقدم فتصدر عنه الاشياء منكشفة وعلى المذهب الثاني يكون
المراد بالاشياء والمعلومات التي تترتب على علم الواجب لا ان المراد
الصور التي تكون حالة في الجوهر العقلي تكون مناط عالميته تعالى بالاشياء فيكون
بيان اول مرتبة من مراتب العلم التفصيلي الذي هو المعلوم حقيقة على ما
ذكره المحشي في مراتب العلم التفصيلي فلا يجب الاعتراض عليهم بما يتوهم من ظاهر
عباراتهم بل يجب الاجتهاد في تنقيح كلامهم لان كلامهم مرموز والرمز في كلامهم
غير عزيز علاوة ما نقله المحشي عنهم ليس فيه رمز وخفاء وحمل العبارة
على ما ذكرنا بلا ارتكاب زيادة التكلف كما لا يخفى على من له تكرر النظر
التعسف فالذين يعترضون ويحسبون انهم يحسنون صنعا فالظاهر انهم غافلون
عن اسرار كلام الحكماء فلم يصلوا الى المراد فاولئك في واد وهم في

ولو ركن على انقياد هذا النظر الى الذين هم من اساطين الحكمة وابناء
الحقيقة فظهر بهم هذا الظن انه من بعض الظن واختار في
الاشارات المذهب الاولى واعلم ان رأي الشيخ بالعلم الحصولي في كتاب
الاشارات صدر اولا من الشيخ المقتول في كتاب المطارحات مع اعتراضات
وتشنيعات عليه ثم استقر هذا فيما بين القوم وكان كلام الشيخ في الاشارات
موهما انه علما او رده من الايرادات فاربها وهم وشبه ولعلك
تقول ان كانت المعقولات لا يتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت
من قبل ان واجب الوجود يعقل كل شيء فليس واحدا حقا بل هناك كثرة
فنقول انه لما كان يعقل كل شيء ذاته بذاته ثم يلزم قيومية عقلا بذاته
لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة في الذات
مقومة وجاءت ايضا على الترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة
او غير مباينة لا يثلم الوحدة والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير
اضافية وكثرة سلوب وذلك كثرة اسمائه لا تأثير لذلك في وحدانية
ذاته انتهى وتوضيح الوهم ان العالم والمعلوم اذا لم يكونا متحدين ولم يكن
بعض المعلومات متحدا ببعض بل يكون المعلومات امورا متباينة يلزم
الكثرة لان العلم يتكثر بتكثر المعلومات لان العلم باحد المتباينين
ليس غير العلم بالمتباين الآخر ولانه يلزم ان يكون العلم بالاشياء عين العلم

بالعين

٧١

بالعين فهو بالواجب بالبديهة فيجب ان يكون مغايرا والممكنات حقايق متباينة فيلزم
تكثر العلم لان الواجب الوجود جل شانه يعقل الاشياء ولا يعقل الاشياء بالعلم الواحد فيلزم
التكثر فحاصل دفع الوهم ان تكثر العلم بتكثر المعلومات انما يكون اذا كان مناط
العلم صور الاشياء في العالم ويكون العلم صفة زائدة على ذات العالم اما اذا
لم يكن العلم صفة زائدة على ذات العالم بل يكون العلم عين ذات العالم بمعنى ان ما
يترتب على الصورة العلمية يترتب على ذات العالم بل انه كما في علم الواجب جل اسمه
فلا يلزم التكثر في العلم بل التكثر انما يكون في المعلومات التي يكون متأخرة
عن ذلك العلم ولوازم له ومن تكثر المعلومات لا يلزم التكثر في ذات
الواجب ولا في صفة العلم لعلل انه تع عقل ذاته ومعقول ذاته وكذلك
يعقل بالنسبة الى جميع معلوماته قبل الوجود وحال الوجود لان حصول
ذاته تع عند ذاته اقوى من حصول المعلول في حصول المعلول عنه
فيترتب على ذاته تعالى الكثرة لازمة متأخرة على الترتيب السببي والمسببي و
ليست تلك الكثرة مقومة لذاته تعالى حتى يلزم الكثرة في ذاته تعالى بل تلك
الكثرة التي هي النظام الكلي لازمة متباينة متأخرة عن ذاته وكثرة اللوازم
سواء كانت مباينة او غير مباينة متأخرة عن ذاته وكثرة اللوازم لا توجب
الكثرة في ذات الملزوم اصلا نعم يعرض له تعالى بسبب السلوب والاضافات
كثرة الاسماء كالخالقية والرازقية والصانعية وامثالها ولا يلزم

من هذا الكثرة في ذاته تعالى اصلا ولا في علمه ايضا وهذا الذي ذكرناه يجب
لا يبعد ان يكون شرحا لكلام الشيخ كما لا يخفى على من لم يجبل على الاعتراض فقد
كان له عن المجازاة اعتراض والعجب ان المحقق في شرحه حمل كلام الشيخ
في شرح الاشارات على العلم الحصولي ثم اعترض عليه وابطل القول بالعلم
الحصولي مع ان الشيخ في الشفا ابطل القول بالعلم الحصولي بوجوه شتى
منها انه لو كان علمه تعالى بالاشياء علما حصوليا يكون بازاء كل معلوم
صورة فلا يخلو اما ان يكون تلك الصورة داخلة في قوام ذاته تعالى
فيلزم ان يكون ذاته متقوما في ذاته تعالى فيلزم التركيب وهو باطل
او لم تكن داخلة يكون عارضة لذاته تعالى والعارض متأخر عن
ذات المعروض فلم يكون تلك الصورة التي هي مناط الانكشاف في مرتبة
ذاته تعالى فلم يكن الواجب جل شانه في مرتبة ذاته عالما بالاشياء
فلما كان ذلك الصور معلولا لذاته تعالى كل معلول ممكن فيلزم ان
يكون الواجب جل شانه مستكملا بالغير وهو قبيح ومنها انه لو كان علم الواجب
جل شانه علما حصوليا لكان مناط علمه تعالى بالاشياء هو تلك الصورة
فاما تلك الصورة لا يخلو من ان يكون مسبوقا بصورة اخرى ام لا فان
كان مسبوقا بصورة اخرى ينقل الكلام الى تلك الصورة السابقة وهكذا فيلزم
التسلسل المحال او لم يكن مسبوقا فيلزم صدور تلك الصورة عنه تعالى

بلا شعور

71

بلا شعور كصدور الافعال الطبيعية من الطبائع وهو قبيح ايضا ومنها لو كان
علم الواجب جل شانه علما حصوليا يلزم ان يكون الواجب جل شانه عالما بشيء
واحد حصوليا وحضوريا معا في حالة واحدة وهو قبيح لان المعلوم بالذات
في العلم الحصولي انما هو الصورة دون الصورة معلوم بالعرض على ما عرفت
والمعلوم بالذات في العلم الحضوري هو ذو الصورة فلا يمكن اجتماع العلم
الحصولي والحضوري بالنسبة الى شيء واحد بالقياس الى عالم واحد لما
بيان اللزوم فلان الواجب جل شانه لما كان مناط علمه بالاشياء هو
الصورة الحاصلة في ذاته تعالى من ذلك قبل وجود المعلول يكون عالما
بمعلوله بصورته الحاصلة فيه تعالى و وجود المعلول يكون المعلول حاضرا
عنده فيكون علما بذلك المعلول علما حضوريا مع بقاء العلم الحصولي
بحاله لانه لا يجوز زوال العلم الاول بعد وجود المعلول اذا عرفت هذا
فلا بأس علينا بان ننقل بعض عبارات الشيخ التي يكون صريحة فيما ذكرنا سابقا
في تحقيق مسئلة علم الواجب جل شانه لتطمئن بها قلوب المتعلمين وضمائر
البصائر الطالبين قال الشيخ في الشفاء ولا تظنن انه لو كانت للمعقولات
عنده كثرة الصور التي تعقلها اجزاء لذاته وكيف وهي تكون بما بعد ذاته
لان عقله لذاته ذاته ومنه يعقل كل ما بعده فعقله لذاته علة لعقله
ما بعد ذاته فعقله ما بعد ذاته معلول عقله ذاته على ان المعقولات

والصور التي تبدأ انه انما هي معقولة على نحو المعقول الفعلي لا الانفعالي فانما
له اليها اضافة المبداء التي يكون عنه لا فيه بل اضافات على الترتيب بعضها
قبل بعض وقال في التعليقات تعقل الاول تعالى عقل بسيط لذاته ولوازمه
عنها وللوجود ان كلها حاصلها وممكنها ابديها وكائنها وفاسدها الى
اقصى الوجود معا لا بمباين وفكر وتنقل في المعقولات فانه يعقلها كلها
معا على الترتيب السببي والمسببي هو يعقلها من ذاته لانها فائضة عنه
وذاته مجردة فهو عاقل لذاته انه معقول له فهو عاقل ومعقول والموجودات
كلها موجودة معقولة على انها عنه لا فيه ثم قال في تعليق بعده هو يعقل الاشياء كلها لا
لا على انها تحصل في ذاته كما نعقلها على انها تنتقل فيه ذاته فان ذاته سبب
لها وقال في موضع اخر وجوده تعالى مباين لساير الموجودات وتعقله
مباين لساير التعقلات فان معنى انه عنه اي هو مبدأ فاعلي له و يعقل
غيره على انه فيه اي انه مبدأ قابلي له انتهى وبالجملة في كلام الشيخ تصريحات
على ان التحقيق في مسئلة العلم هو ما ذكرنا والعبارات التي نقلناها
منطبقة على التحقيق الذي ذكرنا كما لا يخفى وظني ان من رأى في كلام الشيخ
مثل هذه التنصيصات والتصريحات لم يبق له مجال ان يتوهم ان مذهبه
في علم الواجب تعالى بالاشياء حصول الصور في الذات ثم التمسك لايراد
الاعتراضات والتشنيعات مع الذهول عن ان الترويح والمتصاف

تملق

ملوق بالتوجيهات والتاويلات وكان هذا من باب حب الاعتراض
لكن هذا غير غريب فيما بين اكثر العلماء لان الانسان كان اكثر شيء جدلا
اختيار تابعيه ليست عبارات تابعيه نصا على العلم الحصولي حيث لم
يكن قابلة للتوجيه كما عرفت   الا بالاشارة حيث اشار بقوله واستناد
كل شيء اليه لانه اذا كان جميع الاشياء مستندة اليه تعالى فيكون هو جل شانه
علة لها وهو عالم بذاته تعالى والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول على
ما عرفت سابقا فيجب ان يكون له علما سابقا على وجود جميع معلولاته و
ذلك العلم المتقدم هو العلم الاجمالي كما مر   فاختار المصنف الثاني فيه
لان اختياره المذهب الثاني لا يفيد الا في تصحيح العلم التفصيلي فقط لا في
العلم الاجمالي الحالي ايضا على ما مر اللهم الا ان يقال ان مراده اختيار المذهب
الثاني لتصحيح العلم التفصيلي فقط   وعلى حقيقة ما هو مختار المصنف
قد عرفت سابقا ان كلمات المحققين من الحكماء متوافقة في علم الواجب جل
شانه ومذهبهم واحد ومذهب المصنف هو بعينه مذهبهم قال الغياث المدقق
في شرح اثبات الواجب ان المذاهب في علمه تعالى بما عدا ذاته خمسة
الاول انه نفس ذاته غير زايد عليه وهو مذهب القدماء والمشائين والثاني
انه صور معلقة لا في محل وينسب الى افلاطون لا الحق والثالث انه صور
قائمة بالعقل الاول على ما قرره الطوسي في توجيه كلام الشيخ في الاشارات

والرابع بالاضافة بين العالم والمعلوم والمعلوم ذوات المعلومات الخارجية
بما لها من الصفات والخامس انه بصورة او صور قائمة بذاته واليه ذهب
الصفاتية من المتكلمين انتهى وقد عرفت ان كلام افلاطون في بيان التوجيه
حيث يكون مذهبه مذهب المشائين وقد عرفت ايضا ان كلام الشيخ في
الاشارات ليس حق شرحه الا ما ذكرنا فارتفع الخلاف فيما بين كلام الحكماء •
والجواب ان التغاير الاعتباري كاف في ذلك الشاهد على [illegible]
علم الانسان بذاته   فهذا الكلام جواب وكان وجه العدول
عما ذكره الشارح بقوله ولما اثبت الله تعالى عالم اشار الى الجواب من ذلة المجا
هو ان ما ذكره الشارح متضمن لان بعضهم قد نفى علم الواجب بذاته وقد
ادعى المحشي سابقا انه ظنه انه لم ينف احد من العقلاء علم الواجب بذاته
بل انه يجعل كلام المصنف جوابا عن كل من السؤالين اللذين قررهما لتصحيح كلام
السابق وقد عرفت ما في كلام السابق ايضا فتذكر   فلا بد ما ذهب
اليه المصنف ووجه عدم المناسبة هو ان الشارح قال في الجواب اولا
ان العلم صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم وثانيا ان العلم نسبة
محضة وكلاهما لا يوافقان مذهب المصنف لانهما مصرحان بانه زائد على
الذات وقد عرفت ان علم الواجب تعالى عند المصنف هو عين ذات الواجب تعالى
فليس العلم صفة حقيقية ذات اضافة ولا نسبة ايضا   كما نقل عنه حيث

قال

قال فلا نقض للمصنف كان الكاتب مثلا يطلق على من يتمكن من الكتابة   ولا
ان يقال ومنهم من التزم لم وجه الاشتباه هو كلام المصنف فان من زعم الحقه
نفى اللازم حيث قال ولا يستدعي العلم بالمطابق بعد الجواب هو ان يكون من ذهب
بعض ارتكاب اللزوم فيكون الجواب ظاهره تخطيا فعليه   وهو صاحب
الاشارة قد عرفناك ان كلام الشيخ نفى ما اراده عما يريد به مخالف لقواعدهم
ان الواجب لا يكون محلا للكثرة وانه واحد حقيقي بسيط ولا يصدر عن الواحد
الا الواحد ولان الشيء لا يجوز ان يكون قابلا وفاعلا فهي صادرة عنك
فان قيل هذا مناف لما سبق من قول المصنف واستناد كل شيء اليه قلت المراد
ان المخاطب له دخل في الصدور بمعنى ان قابليته للصورة العلمية لا انه مفيض
والمراد ما سبق من قوله وباستناد كل شيء اليه هو ان الواجب جل شانه يفيض
الوجودات بمعنى ان فيض الوجودات والخيرات ليس الا هو جل شانه لا انه
ليس ممكن من الممكنات علة قابلية بالقياس الى ممكن اخر وشرطا معدا بل يجوز
كل ذلك   بل ربما تضاعف اعتباراتك الخ هذا اشارة الى دفع شبهة
تقريرها ان الصورة الحاصلة في الذهن لها اعتبارات احدها اعتبارها
بما هي هي وهي بهذا الاعتبار هو العلم القبيل الذهني حيثيته متبدلة
والحيثية الثانية تكثر لوازم الموضوع فالصورة الحاصلة في الذهن
بما هي هي ذات باعتبارها ممثلة في الذهن ذات اخرى فاذا كانت ذاتا

شاملا وثانيها اعتبارها من حيث
انها متعلقة في الذهن لوجد
لاعتبار

فيجب ان يكون معلومية كل منهما بصورة فيلزم تكثر الصور والحال انكم
قلتم انه لا يتضاعف الصور والجواب بعد ان سلمنا ان الصورة الحاصلة
في الذهن يكون لها اعتبارات احدها بما هي هي وثانيها اعتبارها
من انها متمثلة في الذهن بحيثية التمثل الذهني وان كانت حيثية
تقييدية يكثر لذات مع ذلك لا يلزم تعدد الصورة بيان ذلك
انها اذا اعتبرت الصورة المتمثلة بما هي هي بدون ملاحظة التمثل
الذهني يكون بهذا الاعتبار معلومة لكن لا ينفك بحسب نفس الامر
بل في هذه الملاحظة ايضا عن التمثل الذهني نعم بحسب هذه الملاحظة
يكون منفكة عن التمثل وهذا لا ينافي كونها مع التمثل الذهني في
نفس الامر اذا عرفت هذا فنقول ان الصورة المتمثلة من حيث
التمثل الذهني لا يكون حقيقتها الا الصورة بما هي هي والتمثل الذهني
والصورة المتمثلة اذا اخذت بما هي هي دون ملاحظة التمثل
لا ينفك عن التمثل الذهني وكلاهما حاصلان فلا احتياج في
العلم بالصورة المتمثلة من حيث انها متمثلة ليست الا الصورة
والتمثل الذهني وكلاهما حاصلان في الصورة اذا اخذت بما هي
هي لان تلك الصورة مخلوطة بالتمثل الذهني في تلك الملاحظة
لا يحجب تلك الملاحظة نعم الشيء الذي يتعدد حقيقته ويتضاعف

حقيقة

حقيقته ليس الا الاعتبار العقلي دون الصورة لان العقل اذا اعتبر الصورة مع التمثل
الذهني يكون تلك الصورة علما واذا اعتبر مجردة عن التمثل الذهني يكون معلوما
فاذا اعتبر العقل كون الصورة مع التمثل معلومة يكون الصورة مع التمثل الى
الصورة بما هي هي في المرتبة الاولى بمنزلة الصورة مع التمثل المتمثلة
في الذهن ان يتمثل في العقل وهكذا الى ما يعتبره العقل فالتكثر حقيقة ليس
الا في الاعتبار العقلي وكذا الحال في العلم الحضوري بالنفس فانه لا احتياج
في العلم بالنفس وهكذا الى غير النفس فالنفس من حيث حضورها عند مجرد
علم ومن حيث انها شيء حاضر عند النفس معلومة فالنفس لها اعتباران
اعتبارها بما هي هي واعتبارها مع الحضور لكن الاعتباران لا
ينفك في نفس الامر عن الحضور فلا احتياج للعلم باعتبارها مع الحضور الى
صورة اخرى غير هذه النفس التي اخذت بما هي هي لانها كانت معلومة
مع الحضور فاذا اعتبرنا انها مع اعتبار الحضور يكون معلومة فيعتبر
الحضور لا اولا مرة اخرى بان يكون النفس مع الحضور حاضرة وهكذا
فلا يتعدد نفسك بل الامر الذي يكون متعددا حقيقة ليس الا
الاعتبارات المتعلقة بنفسك وقوله على سبيل التركيب اشارة الى ضم
الحيثية التقييدية التي هي التمثل الذهني كما اوضحناه ولا يظن
الخ هذا دفع ما يتوهم انه لم لا يجوز ان يكون شرط العلم هو حصول صورة

المعلوم في العالم باشارة الى دفعه بقوله ولا نظن وحاصله انه قد تحقق ان
مناط العلم ليس الا الحصول والوجود للمجرد القائم بالذات فانما تحقق
العلم للامورية مخصوصة الفرد الحضوري والفرد الحصولي معا لان الحضوري
انما يكون عما لا سنحا له على الحصولي والوجود للمجرد فمناط العلم هو الحصولي
والوجود للمجرد في كونه حصولا لغيره يعني ان المعلوم له حصول
ووجود رابطي للفاعل المجرد ومعلوم ان حصول الشيء للفاعل المجرد في
كونه حصولا للمجرد ووجودا له ليس دون حصول الشيء للقابل المجرد
في كونه حصولا للمجرد فاذا كان الحصول للقابل المجرد علما فبالطريق
الاولى ان يكون الحصول للفاعل ايضا علما فالطريق الاولى ان يكون
الحصول للفاعل ايضا علما واعلم ان هذه المقدمة على ما اوضحناها
هو مناط دفع ما اورده المحقق الدواني سنقله المحشي بقوله وقيل
عليه او سنبين لك هنا زيادة توضيح القوابل المراد بها ما يقابله
الفاعل كالاحتياج الخ وقوله ولا نظن البيان اي بان يحتاج
استدعاء صور امغايرة للمعلومات لما كان بمثل الماخذ لم يلتفت
اليه المصنف قدس سره في التجريد الظن المذكور في قوله ولا
نظن الحكم المردود والمراد بالحكم المردود وهو كون علما
مجعولا مشروطا بكونه محلا بصورة معلولاته ايضا في كلام المص

المعقول

المعقول لا نقل الشارح رحمه الله ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا
لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله وكان هذا اشارة الى انه لما كان حصول
الحلول للقابل بالاقتضاء والوجوب بل الامكان فكيف يجوز ان يكون
حصول الشيء للفاعل في كونه حصولا لغيره ادون من حصول الشيء لقابله
بل حصول الشيء للفاعل اولى من حصول الشيء للقابل في كونه حصولا لغيره
اذ منه في بعض النسخ بدل منه فيه وكلاهما صحيحان بل الاولى رجوعهما
معا لانه قد مر سابقا ان حقيقة العلم هي وجود شيء وحصوله للمجرد القائم
بالذات وذلك الحصول الذي هو الوجود الرابطي يتصور ارتباطه بالمجرد القائم
بالذات اما بنحو كارتسام الاشياء في الذهن واما باللازم لحصوله عنه
مجرد سواء كان المجرد المذكور هو الشيء الاول لامر الحو او اما بمن كصل شيء
من مجرد في نفسه بالذات وقد يكون بعض كالاشياء المرتسمة في القوى مع
ادخيتها فيها حاضرة عند النفس كما مر الاشارة اليه بكلامه المنقول
حيث اشار المص بقوله بصورة بصورتها او بحضرها بقوله بصورتها
اشارة الى لا ارتباط نحو وقوله او بحضرها اشارة الى لا ارتباط اللازم
بعد وقيل عليه القائل المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية وفي
رسالة اثبات الواجب الجديدة ايضا ان ذلك كان الحصول
للقابل علما البتة مستلزما لكون الحصول للفاعل علما ايضا بل القابل هنا

حيث اورده بطريق النقض على الدليل لكن المحشي الدواني جعله نقضا اجماليا
في شرح العقائد بل جعله سند المنع ثم جعله نقضا في رسالة اثبات الواجب
الجديدة لكن لا مرية فيه سهل لان الغرض البحث عن الدليل وهو حاصل على
التقديرين اي سواء جعل سندا او نقضا على الدليل واحتمال النقض في كلام المحقق
قائم ايضا   ولذلك خصص الوجود الظلي والعيني فقد نبهناك فيما سبق ان
المص رح في كونه حصولا لغيره بل نبه ما اورده المحقق الدواني وكانه
وقع غفلة عن هذا فاورده ما اورده لان غرض المص هو ان ما حقق
ان حقيقة العلم ليست الا وجود شيء وحصوله للمجرد القائم بالذات فانما
تحقق هذا الحق العلم والعلم الحضوري والعلم الحصولي فرد ان الطبيعة   المحقق ر
العلم وخصوصيتهما ملغاة في تحقق العلم وكونهما علما انما هو باعتبار اشتمالهما
على طبيعة العلم وخصوصيتهما ملغاة في تحقق العلم ولا شك ان المعلول
المذكور له حصول ووجود رابطي للفاعل المذكور وكذلك له حصول رابطي
رابطي للفاعل المجرد وحصوله للفاعل المجرد من حيث انه وجود المجرد وحصول
له ليس ادون من الحصول والوجود الذي للمجرد على ان حصوله للفاعل
المجرد انما هو القيام بالموصوف بمعنى لا اتصاف بالسواد لا يحصل المحض
الوجود الرابطي سواء كان الارتباط بفي او باللام او بمن او بعين بلا شك
في الاتصاف بالسواد لا يحصل المحض الوجود الرابطي سواء كان الارتباط من

اولا

خاص هو كونه ناظرا بمعنى الاخير وهذا لا يضر بل في قابل التوحيد لا فاعله بالذات في
العلم كما عرفت   عن معلوله هذا خلاف ما حققناه سابقا في تحقيق العلم
العلم المراد من العلم بالمعلولات هنا الصورة العلمية لا العلم الذي هو مبدأ
انكشاف الاشياء لا يكون عين الموجودات العينية هل هو عين الواجب جل
شانه كما مر   بعد صرف كلام شارحها فقد عرفت سابقا ان الزعم
انما يتوجه على ما فهموه من كلام الشيخ لا على ما قصده الشيخ من كلامه فالزعم
بالحقيقة هو كلامهم لا كلامه   لمعلوله الاول اي علة بلا واسطة وانما
قلنا ذلك لكن بوسائط الشروط   فاذن وجود المعلول الاول هو
نفس تعقل الاول تعالى اياه وقد عرفت سابقا ان مناط تعقل الاول تعالى
الاشياء هو ذاته تعالى فليس وجود المعلول الاول هو تعقل الاول تعالى
شانه بل تعقل الاول تعالى شانه هو ذاته تعالى بل انما اللهم الا ان يراد
بالتعقل المعقول ويكون المراد المعلول الاول معقول للواجب بل وان يحمل
له صورة منه في الواجب جل شانه   والجزئية هذا خلاف ما تقرر عند
الفلاسفة من ان صور الجزئيات سواء كانت مجردة او مادية لا ترتسم في الجواهر
العقلية اللهم الا ان يراد بالجواهر العقلية ما هو شامل للنفوس ايضا
المذكور حيث ذكر المص رحمه الله في شرح الاشارات انه على تقدير العلم الحصولي
يلزم المحالات التي ذكرناها سابقا   وفيه تكلف بل هذا فاسد لانه اذا

لم يكن بين المعلول الاول وبين العلم به فرق بالذات بل بالاعتبار فقط يلزم
عود الفساد المذكور وهو لزوم اتحاد المعلول الاول بل السبق علم لان العلم
فى الذى يكون متقدما بالذات وسببا لوجود المعلول فلو كان هذا العلم المتقدم
بالذات هو المعلول الاول يلزم من حيث تقدم الشئ على نفسه وايضا نقول
الصادر الاول اذا اصدر من حيث هو علم شيئا صادرا عن الواجب جل شانه
فلا بد ان يكون مسبوقا بعلم وذلك العلم السابق ليس هو المعلول الاول والا
يلزم تقدم الشئ على نفسه فلا بد ان يكون شيئا اخر فيلزم ان يكون الصادر
الاول هو هذا لا ما فرضنا اولا فيلزم الخلف وايضا ننقل الكلام اليه
فيلزم التسلسل المحال او الانتهاء الى علم هو عين الواجب بالذات
علم بالنسبة الى الصادر الاول واجمالى بالنسبة الى الجميع قد عرفت سابقا
ان العلم الواجب تع بذاته هو علم جميع معلولاته مفصلة وهذا لا تفاوت
فيه بالنسبة الى معلوم دون معلوم نعم التفاوت فى المعلومات بان
يكون بعض منها سببا للبعض وليس التفاوت فيما بينها بحسب العلم الذى هو
مناط انكشافها فكلام المحشى كلا يخلو عن شوب اضطراب اللهم الا ان يقال
ان مراده لما كان الصادر الاول لا يتوقف الا على ذات الواجب جل شانه
وما سواه يتوقف على غير ذات الواجب تعالى ايضا فيكون نسبة علم الواجب جل شانه
الى الصادر الاول كنسبة العلم التفصيلى الى الشئ الذى يكون معلوما بالعلم

التفصيلى

التفصيلى فكما ان العلم التفصيلى بالشئ الاخر منتظر انه من حيث العلم وليس له منتظر
اخر من حيث العلم فكذلك لا يكون له منتظر اخر سوى ذات الواجب تع بخلاف
ما عدا الصادر الاول فالواجب جل شانه علة تامة بالنسبة الى الصادر
الاول دون تصور تام وليس هو جل شانه بالقياس الى ما عداه كذلك فان الغايب
المط فى حق الشاهد الحاضر يعنى ان هذا ليس من باب قياس الغايب على الشاهد
بل الغايب فى حق الشاهد ومن جملته لانه لانه كان الصورة الباقية التى
فى الذهن المناسب لوجود الشئ او علم فعلى هو سبب بالقياس الى المعلومات
وليس تعالى لما مر سابقا غاية ما فى الباب ان يكون علم الحاضر وهو الشاهد
حصوليا وعلم الغايب الواجب جل شانه ليس حصوليا كما عرفت لكن الغايب
الشاهد لا تفاوت بينهما فى كونهما فعليين وذلك جائز فى العلم
الاجمالى اى فى العلم الذى هو سبب للمعلولات يكون عين العالم كما فى العلم
الواجب جل شانه بالاشياء فانه تعدد فى ذلك العلم بل علم واحد يحيط
بجميع الاشياء كما عرفت سابقا نعم لو كان العلم حصول صور الاشياء
فى العالم او بحصول ما عنده فى الخارج لكان تعدد العلم لازما بتعدد المعلوم
وليس ليس وكلام المحشى يدل على ان الوجود المنكشف بذاته الخ لان
ما يفهم من كلام المحشى هو ان الموجودات الخارجية عين العلم بها انكشاف
معها لان العلم والمعلوم متحدان بالذات فلم يكن الموجودات منكشفة قبل

الى ذلك علم الغايب وهو الواجب جل شانه علة معلوله بخلاف علم ذلك علم فعلى ه

فلم يكن ايجادها ايجادها المنكشف بذاته   وانت فاعلم انه لا ينافي
ان الموجود ان ينكشف قبل الوجود بالعلم الاجمالي وهذا العلم مقدم على الكون صورة
وسبب العلم الذي لا يكون سابقا على وجودها هو العلم التفصيلي الذي هو بعد
وجود الاشياء علما فعليا بل العلم الفعلي هو العلم الاجمالي المقدم على الوجود ذات
فلم يكن في كلام المصنف ما يدل على ان الموجودات المنكشف بذاته هو نفس العلم
الفعلي ليكون منافيا لما صرح به القوم هذا توضيح لما رامه وفيه تامل
او غير مادية يفهم من هذا ان الجزئي الغير المادي قد يكون متغيرا وهذا
مخالف لما اشتهر بينهم من ان غير الماديات لا يكون الا ثابتا محضا والمتغير
لا يكون الا الماديات ولا يبعد الا ان يوجه كلامه بعد تمهيد مقدمة
وهي ان الصور الكلية الحالة في النفس كما هو مشهور عندهم بل هي كل
في قوى النفس ويكون تلك القوى مادية وتلك الصورة الحالة في النفس لها
اعتباران احدهما من حيث انها حالة في النفس وبهذا الاعتبار يكون
جزئية وثانيهما ان يوخذ تلك الصور من حيث هي هي وبهذا الاعتبار
يكون كلية وكليتها انما هي بهذا الاعتبار اذا عرفت ذلك فنقول
ان الصور الكلية المكتسبة الحالة في النفس اذا اخذت من حيث انها حالة
في النفس يكون جزئية وغير مادية وهو ظاهر ومتغيرة ايضا بسبب حصولها
وتجددها للنفس او بسبب ان النفس قد تذهل عنها او تزول تلك الصورة عنها كما في

صورة

٧٨

صورة نسيان النفس فقد وجد جزئي متغير غير مادي والدليل المذكور كما يجري في
الجزئيات المتغيرة المادية يجري في الجزئيات المتغيرة غير المادية ايضا بيان
ذلك ان تلك الصورة الغير المادية الحالة في النفس كان الواجب جل شانه
عالما بانه لا يكون تلك الصورة حاصلة لها فبعد حصول تلك الصورة لها لا يخ
اما ان يزول ذلك العلم او لا فالاول يوجب التغير والثاني يوجب الجهل
وكلاهما محال وما اشتهر بينهم من ان غير الماديات لا يكون الا ثابتا محضا
معناه ان العقول وصفاتها لا يكون الا ثابتة لان النفوس لما كانت
مادية في صفاتها ثبوت مادية ايضا واعلم ان الدليل المنقول يجري في
صفات العقول ايضا بناء على حدوث العالم يجري في كل حادث سواء كان ذا
اوضعة وتركيب الاجزاء ما هو ومضاه بل هذا الدليل يجري في المتغيرات
كلها بل الترقي بالقياس الى الصور الادراكية الكلية لان هذا الدليل
كما يجري في الصور الادراكية يجري في الجزئية المتغيرة على ما ذكرنا
كذلك يجري في الصور الادراكية الكلية المتغيرة لعين ما مر من البيان
في الان المقدم المراد بالان المقدم هو الان الذي كان زيد
في الدار فيه ذلك الان   اذ في شيء من الازمنة والحاصل ان
نقيض الشيء رفعه ورفع العلم بان زيدا كان في ذلك الان في
في الدار يتصور من وجهين احدهما ان يزول العلم بكون زيد في الدار

في ذلك الآن الفلاني الذي كان العلم الاول تعلق بكونه في الدار في ذلك الآن
وثانيهما ان يعتقد ان زيدا لم يكن في الدار في شيء من الازمنة ولهذا
ففي مثل الصورتين يلزم زوال العلم الاول ورفعه اما اذا اعتقد
ان زيدا كان في الآن الفلاني في الدار فاذا حصل بعد ذلك الآن او قبل
ذلك الآن لم يكن في الدار في الآن الفلاني فيمكن اجتماع العلمين
اي العلم بكون زيد في الدار والعلم بانه لم يكن في الدار بناء على تغاير
الآنات فبقاء العلم الاول كان عند حصول العلم الآخر لا يكون موجبا
للجهل واعلم ان المحقق الدواني في اثبات الواجب الجديد قرر الدليل
بوجه غير ما قرره الشارح وحاصله انه اذا كان علمه تعالى بالممكنات و
معلوماته عين ذاته تعالى ولا شك انه تعالى عالم بالممكنات
المتغيرة لانها بهذا الوجه معلومة له تعالى فاذا تغير حال المعلوم مثل
ان يتقدم منه شيء بعد ان كان او بعكس ذلك فاما ان تغير علمه به
ام لا فان كان الثاني يلزم الجهل المركب لعدم مطابقته للواقع و
ان كان الاول لزم التغير في ذاته تعالى لان العلم عين الذات وانت تعلم
انه بهذا التقرير لا يكون جواب الشارح جوابا لانه مبني جوابه على كون
الصفة زائدة على الذات ثم اجاب في تلك الرسالة على الدليل المذكور
بهذا التقرير ولا بأس بان ننقل بعباراته قال بها قلت انه تعالى يعلم

المتغيرات

المتغيرات على وجه لا يتطرق اليه التغير مع كونه مطابقا للواقع مثلا يعلم ان
الحادث الفلاني يوجد في الآن الفلاني او الزمان الفلاني ويعدم
في الآن او الزمان الذي بعده وكذا في سائر الحوادث فانها علمها بعلم
اجمالي هو عين ذاته على وجه لا يتطرق اليه تغير ولا كما في علمنا الاجمالي
بالامور المترتبة المتعاقبة انما يلزم التغير فيه لو كان علمه بثبت حضوره في الآن
والزمان مثل ان نعلم ان زيدا قائم الآن واذا قعد فلا بد ان تغير ونعلم
انه قاعد الآن والا كنا جاهلا جاهلا له وكان استمرار علمنا بقيامه جهلا
مركبا ولسنا اذا فرضنا ان نعلم ان زيدا في ذلك الآن او في ذلك البعض
من الزمان بصفة القيام وفي ذلك البعض الآخر بصفة القعود لم يتعين
الزمان والآن بالحضور عندك بل بالاسباب المقتضية له وهكذا في جميع الاحوال
فلا يلزم منه تغير وتبدل ويمكن تمثيله للتوضيح بان علمنا بالاحوال المترتبة
المتعاقبة السابقة فان ذلك العلم لا يتغير مع انه لا يتطرق فيه كذب واخرى
بان نفرض اسلافنا اطلع على الاحوال المتعاقبة اللاحقة بحسب الاطلاع
على الاسباب المؤدية اليها كما في المنجم المطلع على الاوضاع المتعاقبة الى
حيث لم يكن في هذا العلم تغير اصلا وهذا مما لا يشتبه على فطانة انتهى
واعلم ان قوله وانما يلزم التغير بعد ذلك وانما يلزم التجدد والحدوث فيهما
قوله كان علمه بحسب حضوره في الآن او الزمان والجملة ان العلم بالمتغيرات

انما يلزم ان يكون متغيرا وحادثا اذا كان ذلك العلم علما انفعاليا تابعا
اذا علم ان زيدا في الدار في ان واذا خرج منها الى ان اخر يعلم شيا زيد والعلم
الاول بمعنى انه لم يبق ويحصل العلم الاخر وهو العلم بالخروج فيلزم التغير
من صفة الى صفة فيلزم التغير والحدوث في العلم اما اذا كان فعليا فلا يلزم لجواز
ان يكون العلم ازليا وغير متغير ويكون المعلوم متغيرا حادثا فالحقيقة
التغير والحادث انما هو المعلوم لا العلم وقد عرفت فيما سبق ان علمه
تعالى ليس انفعاليا مستفادا من المعلومات بل يكون فعليا متقدما
عليها وذلك العلم الفعلي هو عين ذاته تعالى بمعنى ان ذاته الذي يترتب على الحوادث العلمية
الفعلية يترتب على ذاته تعالى بل انه فيكون علمه بالممكنات والحوادث لانه علما
فعليا بسيطا قائما بالذات على ما فصلنا سابقا فلا تغير ولا حدوث في علمه
اصلا بل الحدوث والتغير انما هو في المعلوم ولا يكون الجواب مطابقا
لاجزاء الدليل المذكور يعني ان الجواب الذي ذكره الشارح لا يكون مطابقا
للدليل بل لا يكون الجواب الذي ذكره الشارح صحيحا ح الظ لان الشارح
قال في الجواب والجواب منع لزوم التغير وظاهر هذا انه سلم الزوال ومنع
التغير لان المستدل اخذ الاحتمالين في استدلاله وجعل كل واحد منهما
محتملين مستلزما للفساد وظاهرا انه بعد تسليم الزوال لا يلزم التغير و
المنع مكابرة وانما قلنا وظاهر هذا ح لانه يمكن توجيه كلام الشارح بحيث

بصير

بصير الى ما ذكره المحشي لانه يمكن توجيه كلام الشارح بحيث يصير الى ما ذكره المحشي
لانه يمكن ان يقال ان مراد الش انه اراد المستدل انه يلزم زوال العلم
الاول فلا نم الزوال لان العلم صفة ذات اضافة او اضافة محضة فالذي
يتغير ويزول هو التعلقات والاضافات لا العلم فلم يلزم التغير في العلم بل التغير
في الاضافات وتغير الاضافات ممكن فبناء على هذا التوجيه لا يحتاج الى
تغير تقرير الدليل ليصير به جواب الشارح مطابقا للدليل كما ذكره المحشي
بقوله وتقرير الدليل على وجه الح لانه يمكن توجيه عبارة الشارح بحيث
يكون مطابقا للدليل بلا تغيير وهو ان قول الش تعلق لا زوال بتغير
نفس العلم منظور فيه لان العلم من الصفات الكمالية ولا يجوز التغير
فيه الا يلزم ان يكون علم الواجب جل شانه كعلمنا وايضا تسليم التغير
في العلم هو عينه تسليم المقدمة التي ذكرها المستدل لانه جعل التغير في الصفة
مقدمة وايضا قول الشارح وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة
منظور فيه لانه على تقدير كون العلم اضافة يلزم التغير في الصفة العلم على
ما سلمه بقوله فعلى الاول بتغير نفس العلم فان قلت يجوز ان يكون الاضافة
المخصوصة حالها والتغير انما هو في الاضافات العارضة لها قلت فح يرجع
هذا الى كون العلم صفة ذات اضافة كما لا يخفى ويمكن حمل عبارة
الشارح اي عبارة الشارح في تقرير الدليل لا في تقرير جواب الدليل فان حمل عبارة

الشارح على هذا التقرير بعيد غاية البعد كما لا يخفى على الناظر في عبارته
ان العلم عنده نفس المعلوم واعلم ان العلم الذي هو نفس المعلوم انما هو العلم التفصيلي
لا العلم الاجمالي فما ذكره المحشي في الجواب انما يكون جوابا على تقدير كون
المراد من العلم الذي هو مذكور في الدليل العلم التفصيلي لا العلم الاجمالي
اما لو اريد من العلم الاجمالي فما ذكره المحشي في الجواب انما يكون جوابا على
تقدير كون المراد من العلم الذي هو مذكور في الدليل العلم التفصيلي
لا العلم الاجمالي اما لو اريد من العلم العلم الاجمالي فلا يكون هذا
مطابقا للجواب حينئذ ان يقال ان العلم الاجمالي هذا مطابقا امر واحد بسيط
عين ذاته تعالى ويعلم الواجب جل شانه بهذا العلم الواحد جميع الاشياء
فبهذا العلم يعلم كون زيد في الدار في الزمان الاول بين الملاقاة في ولا يزول
هذا العلم بخروج زيد عنها بعد ذلك الزمان يعلم خروجه عنها بعد
ذلك الزمان الاول فالعلم الاجمالي والحل لا تكثر فيه اصلا وانما المتكثر
هو المعلومات والاضافة العارضة للعلم الاجمالي بالقياس الى كل معلوم
معلوم وتغاير المعلومات بالذات لا يستلزم تغاير العلم الذي هو عين
ذات الواجب تعالى اذا قيل الى معلوم يكون مغايرا بالقياس الى معلوم اخر
تغايرا بالاعتبار والاضافة لا تغاير بالذات فالمتغير والمتكثر هو
اضافة العلم الاجمالي الى المعلومات ونفس المعلومات لا العلم الاجمالي الذي هو

عين

عين الذات والى هذا اشار المصنف بقوله وتغير الاضافات ممكن هو لازم
للعالم يعني ان الحضور لازم للعلم لان العلم لما كانت عين المعلوم كان العلم
حقيقة هو الامر الحاضر والحضور لازم الحاضر فالحضور لازم العلم وقد عرفت
ان مبنى هذا الكلام على حمل العلم على التفصيلي عقلا زمانيا محضا
واعلم ان هذا القول صريح في نفي العلم الزماني المتعلق بالمتغير لا نفي العلم
مطلقا لانه قيد العلم بالنفي بالزماني المحض حيث قال تعالى زمانيا محضا
وقوله على نحو اخر صريح ايضا في ان الواجب جل شانه له علم بالمتغيرات لكن
لا بوجه يكون ذلك العلم متغيرا بحيث يكون زمانيا وبالجملة كلام الشيخ يأبى
كل الاباء عن حمله نفي العلم بالمتغيرات انما هو الطبيعة الكلية ولا — (margin: شياه?)
المتغيرة المشتملة على الطبيعة لا يكون معلومة بالذات بل المعلوم بالذات
هو الطبيعة وكان من حمل كلام الشيخ على هذا اقتصر نظره في قوله انما يعقل كل
شيء على نحو كلي وغير لفظ الكلام ولم ينظر الى ما وقع بعد تلك العبارة بلا فصل
وهي قوله ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي ولا يعزب عنه مثقال ذرة في
السموات ولا في الارض والى ما وقع قبل العبارة قبل ايضا ولعل ان من
نظر في العبارة المذكورة من الشيخ نظرا غير مخلوط بالعناد والتعصب يحكم
بانه لا يكون مراد الشيخ ما يتحاشى ذلك فاعلم ان العلم بالاشخاص الجسمانية
من حيث انها اشخاص معينة يتصور من وجهين احدهما من جهة الاحساس

بآلة تجزيئية وذلك العلم هو العلم الاحساسي الذي لا يكون الا انفعاليا مستفادا من وجود
المعلوم ويعبر عن ذلك العلم بالعلم الزماني وبالعلم الجزئي على الوجه الجزئي وثانيهما
من جهة احاطته بجميع الاسباب والعلل المتسلسلة المنتهية اليه لا انها من جسمانية
وهذا العلم يعبر عنه بالعقل التام الغير الزماني وبالعلم الجزئي على وجه الكلي
اما الاول فلتعقل الطباع الكلية في الثبات على واحد او لان الحادث الجزئي
الكلي هو ان الواجب جل شانه يعلم الجزئيات بالكلية اي جميعها بحيث لا يعزب
عنه تعالى شيء منها لا انه تعالى يعلم بعضها ويعزب عنه بعض اخر كما ذكر
في التعليقات بقوله تعقل الاول تعالى على نحو بسيط لذاته لا اللوازم منها و
للموجودات في كليها حاصلها وممكنها ابديها وكائنها وفاسدها وكليها
وجزئيها الى اقصى الوجود معا لا بقياس وفكر وسلوك في المعقولات فانه يعقلها
كلها معا على الترتيب السببي والمسببي انتهى فلا يتصور في علم الواجب تعالى تبدل
من معلوم الى معلوم كما شان الممكن وكما ان القسم الاول كان انفعاليا فالمعلوم في
القسم الثاني مترتب على العلم وفي القسم الاول بالعكس ولاجل ذلك لا يكون القسم الثاني
متغيرا بتغير المعلوم ولا يتجدد بتجدده اصلا فالمتغير والمتجدد والزماني انما
هو المعلوم دون العلم وهذا هو العلم التام الذي اتم واكمل والعلم التام بالعلل
التامة انما يوجب العلم التام بالمعلول لا انه يوجب الاحساس لا يكون
الا بالقوى الهيولانية كالحواس الجسمانية وهو نقص على الواجب جل ذكره

بحر

يجب تنزيهه تعالى عنه وهذان القسمان اللذان ذكرناهما من العلم وان كانا
نحوين من العلم لكن المعلوم بهذين العلمين ليس الا امرا واحدا بعينه فان الا
شخاص الجسمانية التي يعلمها علما احساسيا جزئيا يعلمها الواجب تعالى علما
تعقليا من جهة الاحاطة بجميع الاسباب والعلل والعلم الاحساسي يكون
متغيرا ومتجددا بتغير المعلوم وتجدده بخلاف العلم التعقلي كما مر اذا
عرفت هذا فاعرف ان قول الشيخ بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء على نحو
كلي ليس مراده الا ان الجزئيات لا تتغير بعلمها الواجب جل ذكره علما
تعقليا فعليا وقد عرفت ان هذا العلم يعبر عنه بالعلم التام الغير
الزماني وبالعلم الجزئي على الوجه الكلي وينادي على ذلك باعلى صوت
قوله ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي ولا يعزب عنه مثقال ذرة
في السموات ولا في الارض ونعم ما قال الشيخ وهذا من العجائب التي يحوج تصورها
الى لطف قريحة فالذين شنعوا على الشيخ وغيره من الحكماء في هذا الموضع
فليس تشنيعهم الا من قلة التدبر وضعف التحصيل فمن لم يفهم كلامهم لا كا
فلا يلوم الا نفسه وجميع ما ذكرنا مشروحا يستفاد من كلام الشيخ فيما
ذكره في كتاب التعليقات بقوله يعرف الشخص واحواله الشخصية و
مكانه من اسبابه ولوازمه الموجودة له المؤدية اليه وهو يعرف
كل ذلك من ذاته وذاته هو سبب الاسباب ولا يخفى عليه شيء و

يعرب عنه شفا لذة انتهى كلامه ومثل ذلك كثير في كتبه فلا يطول
بنقله الا ان الصور الحالية هذا اشتباه ما نشا من عدم فهم معنى كلام الشيخ
وقد عرفت ما هو الحق ونفي هذا الانكشاف كنهه صرح لا نزاع
اصلا في ان نفي هذا الانكشاف كنهه صرح في الشريعة بل كنهه صرح
في دين المعتقل وشريعة البرهان ايضا وقد عرفت ان كلام الشيخ
نفي براءة عما توهموا من كلامه لا على ما هو ظاهر كلام كما عرفت
ولكان الشيخ لو كان عالما بانه ينظر بعده مثل اولئك لا كان
المستغنى لغيره اسلوب تصنيفه لم يحال توهم لاحد من احوال المتعلق
حكم الغزالي وغيره بكفر القائل قال الغزالي في التهافت على ما نقل
الفاضل الرومي منه انه يلزم على الحكماء بناء على القول بعدم
علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئية والتغير ان زيدا امتثل
لو اطاع او عصى لم يكن الله تعالى عالما بما تجدد من احواله
لانه لا يعرف زيدا بعينه بانه شخص افعاله حادثة بعد ان لم
يكن واذا لم يعرف افعاله واحواله بل لا يعرف كفره واسلامه
بل انما يعرف اسلامه مطلقا كليا لا مخصوصا بالاشخاص ويلزم
على هذا ان لا يعلم محمدا صلى الله عليه وآله وان يعرف انه تسلطه
بعينه بالنبوة وانه عليه السلام تحدى بها وكذلك في كل نبي معين لانه

انما يعلم

١٤

انما يعلم ان من الناس من يتحدى بالنبوة وانه على الحكم تحدى بها وكذلك في كل نبي
معين لانه تعالى انما يعلم ذا صفة او قبل الحوادث بما كذا واما النبي بجميع
احواله وصفاته فيلزم منه استيصال الشريعة بالكلية انتهى وان قد عرفت
معنى كلام الشيخ وغيره من الحكماء في ذلك المقام بحيث لا يحوم شيء من الجهل
حول المرام واما المفاسد المذكورة فلا يتوجه الا على ما التزموه من
كلامهم لا على ما يلزم من كلامهم وكم من عائب قولا صحيحا وآفته من الفهم السقيم
واجاب الفاضل الرومي اعتراض الغزالي بانه تعالى وان لم يعلم الجزئيات
الجسمانية منه هم كما تعلمها الحواس الا انه يعلم كل واحد منها على وجه
لا ينطبق في الخارج الا عليه وزما عداه وبهذا القدر يحصل التميز بين
الاشخاص وكذا يعلم احوال كل شخص وافعاله على وجه يتميز كل منها عن الآخر
واوقاتها المعينة الا انه لما لم يكن بالنسبة اليه تعالى ماض وحال
ومستقبل لم يعلم ان بعضها واقع في الآن وبعضها في المستقبل لتعاليه عن
الاحوال المتجددة زمنه باعتبار ذاته وصفاته بل يعلم كلا من الاشخاص
وافعالها بحيث يتميز كل منها عن الآخر وهذا كاف في اجراء احكام الشريعة
انتهى وهذا الجواب ليس مرافقا للتحقيق بل التحقيق هو ما ذكرنا وايضا الزام
الواجب جل شانه لا يعلم سيد الانبياء صلى الله عليه وآله بشخصه بل يعلم
بوجه كلي لا ينطبق على غيره صلعم كما صرح في الملة الشهادة وكذلك في

دين العقل وشريعة البرهان لانه كما ان الطبايع الكلية معلولة له تعالى
كذلك الاشخاص الجسمانية بشخصها معلولة له تعالى والعلم التام بالعلة
يوجب العلم التام بالمعلول كما وقع الاشارة اليه في الكتاب الكريم الا
لا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وقد يقال في الجواب عن الاعتراض المذكور
على الحكماء بما تحصله انما سلمنا ان ما نقل عن الحكماء بعضهم انه لا
يكون له تعالى علم ببعض الاشخاص الاشياء لكن لا يكون لكفرهم بهذا
لانهم مع هذا اعترفوا بانه تعالى عالم بالكليات والجزئيات بحيث لا
يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في السموات ولا في الارضين وما هو من
ضروريات الدين للمسلمين انه تعالى عالم بجميع الاشياء فالطبعة الا ان
علمه تعالى على وجه كلي او جزئي وبهذا لا يكفر من اعترف بعلمه تعالى
من المتكلمين ويقول ان العلم قديم والتعلق حادث او يقول ان علمه تعالى
اضافة مستدعية لان يكون لها طرفان ولا يمكن ان يوجد لا
طرفيه في الازل مع ان قولهم هذا ملزوم ان لا يكون الواجب جل
شانه عالما بالحوادث قبل وجودها لان العلم لم يتعلق بشيء الا بعد
ذلك الشيء معلوما وكذلك اذا كان العلم اضافة مستدعية لوجود
طرفيها ولم يكن في الازل احد الطرفين لم يكن العلم متحققا في الازل
فقولهم هذا يفضي الى نفي العلم ومع ذلك لم يكفرهم واحد وهذا

الجواب

الجواب لمن هو مبني لان مساه على امر فاسد وهو انه تعالى لا يعلم الاشخاص
الجسمانية المتغيرة عند الحكماء وقد عرفت ان هذا افتراء عليهم و
هم منزهون عن ذلك القول الشنيع وقالوا انما يحصل بكفرهم الحكم القائل
بهذا القول هو المحقق الدواني في رسالة اثبات الواجب ان
مناط الكلية والجزئية نحو من الادراك لا التفاوت من المدرك و
استدل على ذلك بانه اذا سئل عن الشخص بما هو يقع في الجواب النوع
فليس هذا الشخص والنوع تفاوتا الا بنحو من الادراك وفيه نظر لان
السوال بما هو انما المراد منه تحصيل تمام الحقيقة المشتركة لا الماهية
المختصة وبهذا قد وضع مطلب اخر للهويات الشخصية وهو مطلب من
كما هو مذكور في الشفا والاشارات فكما ان النوع مطلب ما كذلك
للشخص مطلب من واعلم ان القول بان التفاوت بين الكلي والجزئي
ليس الا بنحو من الادراك لا التفاوت في المدرك مخالف لما نص
عليه الشيخ في منطق الشفا حيث قال واما الطبيعة النوع واحد فما لم
يلحقه امر زايد عليه لا يجوز ان يقع فيه كثرة ثم قال بعد ذلك الفصل
بعد تر قليل ان قولنا الانسان معناه حيوان ناطق وقولنا
انسان شخصي هو بعينه الطبيعة ماخوذة مع عرض يعرض لها من الجنسية
عند مقارنتها للمادة انتهى وقول الشيخ واما الطبيعة النوع واحد الخ اشارة

الى البرهان على انه بين الكلى والجزئى فرق بحسب المعنى لان تكثر النوع بالاشخاص
انما يتصور بين انضمام العوارض المخصصة الى ذلك النوع ولا يلزم ان يكون
احد الشخصين عين الشخص الآخر مثلا اذ لم يكن بين الانسان وبين شخص
زيد تفاوت الا بحسب الادراك فيكون الانسان وزيد شيئا واحدا
لا تفاوت بينهما الا بحسب الادراك فلم يكن بين زيد وعمرو تفاوت
الا بحسب الادراك فلم يكن بين زيد وعمرو تفاوت بحسب المعنى
ويكون كل امر فى زيد فى عمرو وايضا فلا بد بينهما تفاوت بحسب معنى من المعانى
وهذا يوجب رفع الاثنينية وهو ظاهر البطلان ولا بد من انضمام العوارض
الى النوع ليحصل تكثر الاشخاص فانكشف لك ذلك ان القول بان مناط
الكلية والجزئية نحو الادراك لا التفاوت فى المدرك من لا قول
السفسطية الوهمانية   بطريق الاحساس انما قالوا هذا لان الانسان الذى
لا يكون الجزئية منحصرة فى الادراك الاحساسى لانا ندرك انفسنا جزئيا
ولم يكن من طرق الحواس فليكن كل ما ندرك جزئيا يكون الواجب جل
شانه يدركه كليا بل كل من كان جزئيا ويكون ذلك الادراك من
طرق الحواس يدركه الواجب جل ذكره كليا   مع ما فيه المراد بما فيه
هو ان هذا الاحتمال الثانى انما يكون متحققا لو حصل الادراك
العلم حصوليا لان العلم الحصولى يكون ذو الصورة معلوما بالعرض والمعلوم

بالذات

بالذات انما هو الصورة والعلم الحصولى لا يتصور بالنسبة الى الواجب جل
شانه لما مر سابقا   لا دخل له فى تصحيح التاويل المذكور لان الكلام
فى تصحيح جواز كون امر واحد بعينه معلوما لاحد العالمين بالوجه الجزئى
وللعالم الآخر بالوجه الكلى فيجب ان يكون امر واحد بعينه معلوما للعالمين
وفى صورة العلم الحصولى يكون المعلوم بالذات متعددا او المعلوم بالعرض واحدا
فلم يكن المعلوم بالذات بالقياس الى العالمين واحدا بل يكون المعلوم بالذات
لاحدهما غير المعلوم بالذات للآخر لان المعلوم بالذات لاحدهما هو نحو والصور
وللآخر هو الصورة فلا دخل لهذا الاحتمال فى تصحيح التاويل المذكور   وهو
قسمان فى بادى النظر احدهما ان يكون الشخص المذكور معلوما بالعرض
بالقياس الى غيره وثانيهما ان يكون معلوما بالذات بالقياس الى الواجب
جل ذكره ومعلوما بالعرض بالقياس الى غيره وكل واحد منهما باطل اما
الاول فلانه يستلزم ان يكون الواجب جل ~~ذكره ومعلوما بالعرض بالقياس~~
~~الى غيره وكل واحد منهما باطل~~ سلطانه عالما بالعلم الحصولى بالقياس
اليه جل ذكره واما الثانى فلانه لا دخل فى تصحيح التاويل المذكور لانه
اذا كان الشخص المذكور معلوما بالذات بالقياس الى الواجب جل شانه
ومعلوما بالعرض بالقياس الى غيره لم يتحقق حينئذ امر واحد يكون معلوما
بالذات بالقياس الى العالمين ويكون بالقياس الى احدهما جزئيا و

بالقياس الى الاخر كليا بل المعلوم بالذات لاحدهما يكون غير المعلوم بالذات
للاخر على ما عرفت سابقا فان قيل اليس ان المعلوم بالذات لاحدهما
هو الصورة لكن الصورة مع ما حلت فيه حاضرة عنده تعالى فيكون الصورة
معلومة بالذات بالقياس الى العالمين قلت ليس الكلام في الصورة بل الكلام
في الجزئيات المتغيرة التي هي ذوات الصورة وذلك لان الاشخاص المتغيرة ليست
المعلومة بالذات بالقياس الى العالمين بل هي بالقياس الى احدهما معلومة
بالذات وبالقياس الى الاخر معلومة بالعرض فلم يتحقق امر واحد يكون
معلوما بالذات بالقياس الى العالمين ويكون بالقياس الى احدهما
جزئيا وبالقياس الى الاخر كليا ولو فرض ان الكلام في الصورة التي معلومة
بالذات بالقياس الى العالمين فنقول ان الصورة اذا كانت حاضرة
عند العالمين ويكون معلومة بالذات بالقياس الى العالمين فاذا كانت
جزئية بالقياس الى احدهما يكون جزئية بالقياس الى الاخر ايضا و
المنع مكابرة على ما ذكره المحشي بقوله ولا شبهة على هذا الاحتمال انتهى
وهو انه يتوجه عليه انه يجوز ان يكون المعلوم بالذات للواجب
جل ذكره غير مانع من فرض الشركة مع كونه مانعا منه بالنسبة الينا
اذ حضوره بالنسبة الينا بعد خلية الاحساس والتخيل الموجب للمنع و
كون هذا مكابرة غير ممنوعة وبه ظهر امكان اختيار الشق الثاني لان الكل

ماهو

ماهو معلوم بالذات لنا بالعلم الحصولي على الوجه الجزئي بواسطة الاحساس
معلوم له تعالى بطريق الاطلاع الحضوري الغير المانع من فرض الشركة بناء
على ان الاحساس نقص في حقه جل شانه وقد عرفناك ما هو الحق
في فساد القول بان مناط الكلية والجزئية نحو الادراك لا التفاوت
في المدرك ان كانتا معلومتين بذاتيهما للواجب الوجود بالذات
لزم التغير في علمه تعالى هذا انما يلزم لو كان مناط العلم الواجب جل شانه
هو وجودات المتغيرات وقد عرفت فيما سبق ان مناط العلم الواجب جل
شانه ليس هو وجودات الاشياء بل مناط علمه تعالى بالاشياء هو علمه
بذاته وحضور ذاته تعالى عند ذاته فليس العلم الواجب جل شانه متغيرا
متبدلا بل المتغير والمتبدل انما هو المعلول اي العلم المتقدم على
الايجاد قد عرفت بالبرهان فيما سبق ان علم الواجب جل شانه بماذاته
ليس انه علما اجماليا متقدم على وجود المعلوم وليس للواجب تعالى علم انفعالي
اصلا وجميع معلوماته تعالى معلومة بالذات بالعلم المتقدم على وجودها
لانك قد عرفت ان مناط علمه تعالى بالاشياء ليس وجودات الاشياء بل وجود
الاشياء لعوق مناطية الانكشاف على ما مر غير مرة فالقول بان الاشياء اذا كانت
معلومة بالعلم المتقدم على الايجاد يكون معلومة بالعرض حتى يعم
بل الاشياء انما يكون معلومة بالذات حين الوجود لا قبل الوجود فيكون

مناط الانكشاف بالذات هو وجود الاشياء وهذا خطاء فاحش
لزم ان يعزب شئ باعتبار الوجود العيني هذا انما يلزم لو كان وجود ان
الاشياء مناط الانكشاف . يتعلق به تكفرهم تعلق التكفر انما هو بما
يتعلق وهمهم به من كلامهم لا بما هو معنى كلامهم ولعل وهمنا الك
معنى كلامهم فتبصر وتكون من الشاكرين . وايضا ذلك ينافي توهمه
الخ هذه المنافاة انما يلزم لو كان نفوا علمه تعالى لشئ من معلوماته
ولعل عرفت المنافاة انهم لم ينفوا علمه تعالى بالاشياء الزمانية نعم
بل نفوا العلم الاحساسي عنه تعالى بناء على انه نقص واثبتوا له
علما بالاشياء الزمانية المتغيرة علما تاما كاملا واتم العلوم واكملها
وقد علمنا ايضا ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول لا الاحساسي بالمعلول
فالنفي عندهم هو الاحساسي لا العلم مطلقا فلم يلزم المنافاة اصلا الا انى العلم
الذي هو مع الايجادات الذي مع الايجادات ليس الا المعلوم وعلم الواجب
جل شانه متقدم على الايجادات والوجودات . بل الحاضر كله في
بعوالم العلم ليس عبارة عن الحصول بل العلم التفصيلي عبارة عن الحاضر
بذاته والحصول لازم له فالحصول لازم للعلم التفصيلي الذي هو حاضر
بذاته عنده تعالى وهذا مبني على ان علم الواجب هو الموجودات
الخارجية وقد عرفت فساد ذلك . بالعلم المغاير لذاته العلم

ليس

ليس الواجب جل شانه علم مغاير لذاته تعالى بل علمه بذاته وجميع ما يغاير ذاته
ليس الا عين ذاته تعالى على ما مر سابقا وكلام المحشي مبني على ما توهمه من ان
للواجب علم مغاير لذاته تعالى وهو العلم التفصيلي الذي هو عين الموجودات
الخارجية وهذا العلم المغاير لا يجوز ان يتقدم على الموجودات الخارجية
والا يلزم تقدم الشئ على نفسه بناء على ان هذا القسم من العلم عين
الموجودات الخارجية وقد عرفت فساد ذلك مرارا . العلم
الذي هو الحصول المجرد وليس الحصول المجرد علما للواجب جل
شانه بل الحصول المجرد انما هو العلوم حقيقة وليس للواجب علمان
احدهما زماني متغير والاخر غير زماني على ما مر غير مرة . ما هو
اصطلاح الفلاسفة قد عرفناك معنى التعقل فتذكر . ما تعقل
كلمة ما عبارة عن المعلوم المجرد وحاصله ان المعلوم قسمان
قسم يكون مجردا عن ما سواه اي يكون مجردا الحساج كالعقل وقسم
يكون مقارنا للغير لكن مقارنته غير موجبة للمادة واما كالنفس لما طنه
لانها كانت مقارنة للمادة ومع ذلك يكون مجردا وقوله ليس شاء انه
ليس الكلام في المقبول الذي هو اصطلاح الفلاسفة . ادراكها اي
ادراك المحسوسات والمتخيلات . لم ينفوا ذلك اي ان الحكماء لم
ينفوا ادراك الواجب جل شانه باعتبار الحصول العيني للموجودات المتغيرة

لان ذلك الادراك يوجب التغير والحكما يعنون عنه هذا محل الكلام وقد
عرفت وجه فساده مرارا ... نعم الفلاسفة قد عرفت انه تم يمنعه الكلام
لكونه مستلزما للتغير انما يستلزم التغير لو كان وجود المتغيرات
مناط العلم وقد عرفت انه ليس الامر كذلك ... كما يعلم من التامل فيما
نقل عن صاحب الشفا من تامل في الكلام الشفا يظهر له نقيض ما ادعاه المحشي
على ما بيناه سابقا ... وبما قاله في الاشارات وهو قوله فالواجب الوجود
الخ اعلم ان الشيخ قال قبل ذلك القول بما اشاره الاشياء الجزئية قد تعقل
كما تعقل الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة الى مبدا نوعه في شخصه تتخصص
به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوله بسبب توالي اسباب الجزئية
واحاطة العقل بها وتعقلها بها كما تعقل الكليات وذلك غير
الادراك الجزئي الزماني لها الذي حكم انه وقع الان او قبله او
يقع بعده بل مثل ان تعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر
وما وقت كذا وهو جزئي ما في مقابله كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف
ولم يكن عند العاقل احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على النحو الاول ... لان هذا الادراك الجزئي يحدث
مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول يكون
ثابتا الدهر كله وان كان علما بجزئي انتهى كلامه والغرض من
هذه الاشارة الى ان العلم بالجزئي المتغير بوجه لا يكون بالقياس

الثا

الى الثانيين احدهما العلم بالجزئي المتغير بوجه لا يكون متغيرا وذلك اذا
عقل الجزئي بالوجه الكلي لا بالوجه الجزئي مثلا ان يعقل المنجم اسباب
الحوادث المعينة فيحكم ان تلك الحوادث تقع في ازمنة معينة واسا
نعقل المنجم تلك الاسباب والحوادث بوجه كلي منحصر في فرد لا يجوز
ان يكون بدل كل من تلك الاسباب والحوادث شخص اخر مثله فلا يعقل الا
بوجه كلي منحصر في الفرد وذلك العلم يكون ثابتا الدهر كله ولا يتغير اصلا و
ثانيهما العلم بالجزئي بالوجه الجزئي وهذا لا يحصل الا بالمشاهدة و
لهذا ما بعد حكم المنجم بان الحادث الكذائي يكون في الوقت الكذائي يحصل
له علم اخر انفعالي حادث جزئي يتغير بتغير المعلوم ويؤيد ما ذكرنا ما ذكره
الشيخ بقوله واحاطة العقل بها وقوله وتعقلها كما تعقل الكليات ووجه
التايد هو ان ما بين العبارتين ظاهرهما هو بيان حال العقل والنفس
في ادراك الجزئيات المتغيرة لا بيان ان الواجب جل شانه لا يعلم الجزئيات
المتغيرة الا بالوجه الكلي دون الجزئي وفايدة بيان حال العقل والنفس
في العلم بالجزئيات المتغيرة هي ان تشير الى ان كما ان العقل غير متغير بالقياس
الى الجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات كعلم العقل بالجزئيات المتغيرة
بوجه كلي من حيث علم النفس لا مطلقا لان العقل لا يعلم الجزئيات
المتغيرة بوجه جزئي لا بالالة الجسمانية خلاف الواجب فانه يعلم الجزئيات

المتغيرة من حيث انها جزئيات متغيرة لكن لا بالآلات الجسمانية كما عرفت
سابقا فقول الشيخ لم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع
حتى يلزم الكثرة العقلية والتغير بناء على ما مر سابقا بل المراد من العاقل
الاول هو العاقل الذي يعلم الجزئيات المتغيرة بوجه كلي لا بوجه جزئي
وذلك العاقل هو العاقل او النفس فالعاقل الاول في عبارة التعليق
الشيخ عبارة عن العقل والنفس لمدركين للجزئيات المتغيرة بوجه
كلي دون جزئي لا انه عبارة عن الواجب وعن الاعم من الواجب و
العقل والنفس حتى يتوجه فانكشف لديك بما ذكرنا ان التكفير لا يتوجه
الا على ما التزموه او توهموه من كلامه لا على ما هو معنى كلامه المعتبر
وبعد ما اقتضانا مقصودنا فلنرجع الى الشرح بعض المناطه فقوله لاشياء
الجزئية فقد تعقل كما تعقل الكليات اشارة الى ادراكها من حيث
هي طبايع مجردة عن المشخصات المتغيرة وقيد بقوله من حيث
تجب باسبابها ليكون الادراك لتلك الاشياء مع كونها كلية ايضا
غير ظني وقوله منسوبة الى مبدء نوعه في شخصه بعنا منسوبة
الى مبدء الطبيعة النوعية موجودة في شخصه ذلك لانها غير موجودة
في شخصه ذلك لانها غير موجودة في غير ذلك الشخص بل مع تجويز انها
موجودة في غيره والمراد ان تلك الاشياء انما تجب باسبابها من حيث

انما

انها طبايع لكن كل طبيعة منحصرة في فرد وقوله يتخصص بها يتخصص تلك
الجزئيات بطبيعته وذلك المبدء وانما نسبها الى مبدء كذلك لان الجزئي من حيث
هو جزئي لا يكون معلولا للطبيعة من حيث هي جزئية ولا الطبيعة علة له من حيث هي
كذلك كذا ذكره المص في شرح هذا واورد عليه صاحب المحاكمات بقوله
واقول لو كان غرض الكلام في الجزئيات من حيث انها طبايع لم يكن للجائز م
استنادها الى الطبايع فمعلوم من ذلك ان الكلام في الجزئيات من حيث
هي جزئية والوجه في ذلك انه اشارة الى ان العلم بالاسباب الجزئية
المعينة غير لازم في العلم بالمسببات الجزئية بل العلم بالاسباب المطلقة كاف
كما ان العلم بالكسوف الجزئي يتوقف على العلم القمر في عقدة معينة في وقت
معين وكون القمر في تلك العقدة في ذلك الوقت امر كلي وان انحصر نوعه
في شخصه والشيخ بعد ما نقلناه عنه آنفا قال فيها فالواجب الوجود
يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي
والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه
المقدس العالي عن الزمان والدهر انتهى كلامه ومقصوده ان الواجب جل
شانه لما كان محيطا بجميع الاسباب والعلل المتسلسلة المنتهية الى الجزئيات
المتغيرة بشخصها يكون كل واحد من الجزئيات المتغيرة معلومة له تعالى
بالوجه الجزئي على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر لان العلم

الذي يكون زمانيا انما يكون علما انفعاليا على ما علمناك سابقا وعلمه تعالى
جل شانه لا يكون الا فعليا فالزمان مع ما فيه معلول له تعالى ومعلوم له
تعالى فعلم الواجب منزه عن ان يكون زمانيا فليس في علمه تعالى كان و
كائن ويكون بل علمه تعالى بالاشياء بعد تكونها كعلمه تعالى قبل تكونها
ولا يدخل كان ويكون وكائن الا في علوم الممكنات وبالجملة ادراك
الجزئيات المتغيرة بالوجه الجزئي يتصور من وجهين احدهما من طرق
الحواس بالنظر اليها وثانيهما من جهة الاحاطة بجميع الاسباب والعلل
المتسلسلة المنتهية الى تلك الجزئيات والواجب محيط بالكل لان الكل معلول له
تعالى فيعلم له الجزئيات المتغيرة على الوجه الجزئي من جهة الاحاطة بجميع
الاسباب وهذا القسم من العلم يكون اتم العلوم واكملها ويكون متعاليا
عن الزمان والدهر وليس مقصوده انه تعالى يعلم الجزئيات المتغيرة
بالوجه الكلي الذي لا يتغير دون ولا يعلمها بالوجه الجزئي المتغير وقد يلزم
التغير في علمه تعالى على ما يتوهم من كلام الشيخ واعلم ان المصنف ره نزل كلام
الشيخ هذا في شرح الاشارات بوجه يتوجه عليه الاعتراض ثم اعترض
ولا بأس بان ننقل عبارته قال بعد نقل هذا الكلام عن الشيخ هذا الحكم
كالنتيجة لما قبله وهو انما من اتصاف قولنا واجب الوجود الذي هو موضع
للمتغير بما ثبت في النمط الرابع الى الحكم الكلي المذكور وهو ان كل ما لا يكون موضع

المتغير

للتغير القول بان الكل معلول للواجب العالم بذاته والعلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول فذكر دفعا لهذا الوهم انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه
الكلي الذي لا يتغير بتغير الازمنة والاحوال واعلم هذه السابقة تشبه سابقتها
في تخصيص بعض الاحكام العامة باحكام يعارضها في الظاهر وذلك لان
الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يكن محكم
باحاطة الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة
معلوله وجب لذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة فالقول بانه لا
يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص
لذلك الكلي بحكم آخر عارضه في بعض الصور وهذا داب الشيخ
ومن يجري مجريهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث العقلية
لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يوجه بيان هذا
المطلب من ماخذ آخر وان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي
متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها
والمدرك بذلك الادراك يكون موضوعا للتغير لا محالة اما
ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن ان يدرك الا بالعقل والمدرك
لهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل

فمنع ان يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه الكلي ويجب ان يدركها
على الوجه الثاني انتهى كلامه بالمحافظة وفيه بحث لان ما اورده
عليه بقوله واعلم ان البيانه الى قوله فالصواب انما يتوجه على ما
فهمه ونزهه به لا على ما هو مقصود الشيخ كما اوضحناه وايضا قوله
وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة انما يكون بالآلات الجسمانية
بالقياس اليها لا بالنظر الى الواجب جل شانه على ما مر وايضا ما ذكره بقوله
فالصواب ان ما حرر حينئذ لا يدفع التكفير ولا الاعتراض الذي
اورده ايضا اما الاول فلانه اذا لم يكن ادراك الجزئيات المتغيرة
من حيث انها متغيرة الا بالآلات الجسمانية مستحيلة بالنظر الى جنابه
تعالى فيلزم نفي العلم بالجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة
بالقياس الى جنابه تعالى فيلزم نفي العلم بالجزئيات المتغيرة
من حيث انها متغيرة بالقياس الى جنابه تعالى وهو كفر صريح
وقول فضيح واما الثاني فلان الجزئيات المتغيرة من حيث انها
متغيرة معلولة له تعالى والمفروض ان العلم بالجزئيات
المتغيرة من حيث انها متغيرة يكون منحصرا في كونه من جهة
الاحساس مستحيلا بالنظر الى جنابه تعالى فيلزم ان لا يكون
القول بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول كليا فلا ينتهي

احاطة

احاطة علم الواجب جل شانه بجميع الاشياء وهذا القول كفر صريح قد
علمت ما فيه ونظيره كالقول بقدم العالم وان اريد بالثبات
ادراكها معطوف على قوله وان اريد بالثبات ادراك المحسوسات
والمتخيلات والصبر المجرد فادراكها راجع الى المحسوسات و
المتخيلات وكذا في قوله صورها ورد عليه ما اورد
على اختيار الشق الاول وهو انهم لما نفوا ذلك فقد عرفت مما
ذكرنا ان الحكماء لم ينفوا عن الواجب الا الاحساس ونحو ذلك
الذي يكون بالآلات الجسمانية لا العلم بالمحسوسات والمتخيلات
فانهما من حيث انهما محسوسات ومتخيلات معلومتان له تعالى
لكن لا بالآلات الجسمانية وبالجملة المحسوسات والمتخيلات سواء
اخذنا باعتبار الوجود العيني او باعتبار الوجود الظلي يكونان
معلومين له تعالى علما تاما كاملا متعاليا عن الزمان والمكان
على ما علمناك غير مرة فظهر لك مما ذكرنا انه يمكن اختيار
كل واحد من شقي الترديد فتبصر لا دخل له لان الكلام في
الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة ولا نزاع لاحد في ان
الجزئيات المتغيرة يمكن تعقلها بوجه كلي وليس التكفير الا
باعتبار الحضور الزماني للجزئية المتغيرة من حيث خصوصياتها المتغيرة

والحكماء لم يثبتوا بعد الاعتبار وعلم هذا الخيال المحشى فى الحواشى السابقة وان
كان واقعا ايضا لكن لم يفصل نحو التفصيل .. العلم التام المراد بالعلم
التام حصول العلم بكونه من جميع الحيثيات العلة .. احدى المقدمات
المذكورة هى اربع مقدمات الاولى ان الواجب جل ذكره لا يعلم الجزئيات
المتغيرة على الوجه الجزئى والثانية ان كل موجود حتى هو فى سلسلة
الحاجة يستند الى البارى والثالثة ان العلم التام بالعلة السابقة يستلزم
العلم بمعلولها والرابعة ان العلم البارى به انه اتم العلوم . ثم تكرر
حقيقا هذا التحقيق ان كان حقيقا الكلام الفلاسفة فلا وجه للتكثير
الذى ذكره المحشى ان كان حقيقا فى نفسه فلا يضر المحشى وكان المحشى
حمله حقيقا برأسه لكن قولا المص ان الحكماء الظاهرين يشعر بان الحكماء
المحققين لم يقولوا بذلك فيكون كلام المص حقيقا لمذهبهم فعلى هذا
لا وجه لاعتراض المص على الشيخ مما قاله فى الاشارات ولا وجه لتكثيره
ايضا وقد عرفت بما مضى ان مقصود الحكماء وتحقيقها لانهم
ولا يحكم اى لا يحكم ذلك المدرك من متعلق الزمان او المكان حكما يدا
بوجود شئ او بعدمه بل يكون حكمه اذ لثباتا ثابتا غير متغير ولا متجدد و
سواء كان بوجود شئ او بعدمه .. المدرك لا ولا المراد بالمدرك
الاول هو المدرك متعلقا بالزمان او مكان ويدرك بالالة الجسمانية

بينهما الضمير المجرور راجع الى الشخص وما عداه .. انما اى لما الاشارة
.. او لا نسلم ذلك اى عدم القول بانه تعالى راء او لا يتوجه نتن به تعالى
بل لو كان هو الحاصل ان الشخص المطلق الجا به الجزئيات المتغيرة من حيث انها
جزئيات متغيرة لا عدم الاحساس بها من حيث هى كذلك لان العلم لاحساسه
لا يتصور الا بالقياس الى الماديات فالواجب جل ذكره يعلم الجزئيات المتغيرة
من حيث انها متغيرة علما تاما متعاليا عن الزمان والدهر وليس المتغير الا
فى المعلوم حقيقة على ما عرفت مرارا .. ويحكم على شئ اى لا يحكم بالحكم
المجدد وقوله بينهما اى بين الشخص وبين ماعداه قوله من وقع هو نام
محض فى حد ذاته صحيح كان هذا اشارة الى كلام المص فى شرح التو سالة
صحيح فى نفسه لا انه صحيح فى توجيه كلام الفلاسفة وقد عرفت ان معنى الكلام
ليس الا ما ذكره المص فى شرح الرسالة .. منطبقة او غير منطبقة الحركة
موجودة فى الزمان على سبيل الانطباق لان الزمان مقدار الحركة
القطعية فالحركة والزمان بينهما انطباق وغير الحركة القطعية من
الاشياء الزمانية موجودة فى الزمان امر غير قار الذات فالذى ينطبق
عليه يجب ان يكون ايضا غير قار الذات وليس من الاشياء الزمانية
غير قار الذات سوى الحركة والا لم يكن الاجسام مع قطع النظر عن
وقوعها فى الحركة والسكون ووقوعها فى التغير ليست فى الزمان بل

يكون من قبيل الثابتات لعقدانه اى الحادث اليومى فى الزمان الماضى لا المقيد
ان الماضى فى الزمان الماضى لمعتقدانه ان يعتقد ان المعنى هذا
القبيل اى من قبيل نسبة الفلك الى الزمان يجوز ان اختلاف نسبة الفلك الى
الزمان فان هذا الضمير راجع الى المجرد المذكور لا يعتقد انه الضمير المجرور
راجع الى المجرد المذكور فيه الضمير المجرور راجع الى الماضى جنبه
الى اجزاء الزمان الضمير المجرور راجع الى المجرد المذكور فاعلم ذلك
كان اشارة الى ان التغير والتجدد باعتبار الاضافات انما يحصل هذا
التغير والتجدد فى الذات لا بالقياس الى الواجب ايضا على ما فى العلامة
الشيرازى فى شرح الاشراق وهاهنا بحث ان علمه وقدرته اذا نسبت الى الحوادث
الواجب اضافات مختلفة يوجب اختلاف حيثيات فيه بل له اضافة
واحدة هى مبدا لجميع الاضافات كالرازقية والخالقية و
نحوهما والسلبية كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب الامكان
فانه يدخل تحت سلب الجسمية والعرضية وغيرهما كما يدخل تحت سلب الحادث
عن الانسان سلب الحجرية والمدرية وان كان السلوب يكثر على كل حال
ثم قال وهذا مما استفدته من المصنف فى غير هذا الكتاب ولم اجده
فى كلام غيره واعلم ان الغرض من هذا الكلام هو ان السلوب المختلفة
قد يكون باعتبار حيثيات مختلفة موجودة فى ذات المسلوب عنه كسلب الحادث

حيثية النمو فى الانسان وسلب الحجرية عنه فانه
باعتبار الحساسية عن

عن الانسان فانه باعتبار الحساسية فيه وسلب الفرسية عنه فانه باعتبار
حيثية الناطقية الموجودة فيه فمثل هذه السلوب يوجب التكثر فى ذات المسلوب عنه
وقد يكون السلوب المختلفة غير موجبة التكثر فى ذات المسلوب عنه كسلب الامكان
عن الواجب فان هذا السلب يترتب على السلوب المختلفة من غير تكثر فى ذات
المسلوب عنه فانه يترتب على هذا السلب انه ليس بجسم وعرض ولا جوهر
ولا عرض وغير مفتقر الى علة فالسلوب والاضافات فى حقه تعالى
من قبيل السلوب والاضافات التى لا توجب التكثر ولا توجب التغير
فى ذاته تعالى على ما لا يخفى على اولى النهى بان يكون محتاجا
اليها والصواب محتاجا اليها يعنى ان الواجب جل شانه يعلم الجزئيات
المتغيرة من حيث انها متغيرة بدون الاحتياج الى الالات الجسمانية
كما بالقياس الينا فلا يكون الالات الجسمانية محتاجا اليها فى
ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة بالنظر الى جنابه تعالى
لا محتاجة اليها كما يقال اداة مجرورها ولا يقال اداة مجرورة بها
لمعنى زمان مخصوص بالمتكلم هذا تفسير بقوله فى الحال يعنى هذا
لا يتصور بالقياس الى جنابه جل شانه لا يخل بالمقصود اذ لا يلزم من
عدم التفرقة من هذا الوجه عدم التفرقة مطلقا لانه تعالى يحكم
بالحكم المتجدد ولا يتصور القرب والبعد بالنسبة اليه تعالى وجميع ذلك

منصوبا بالقابلين لها   خلاصة تحقيق هذا المحقق الخ التعجب ان المص مع توغله
في توجيه كلام الفلاسفة وتصلبه في الشيخ في الاشارات على ما ذكرنا مع دقته
والحال ان كلام الشيخ يكون قابلا للتوجيه الذي ذكره في شرح الرسالة
سيما المتاخرين كالشيخ وغيره   بحث من وجهين الاول ان الظاهر المتبادر
من كلام الفلاسفة سيما المتاخرين ان الكلي بالمعنى المصطلح والنافون الحكما
لم يثبتوا العلم بالحصولات الزمانية والجزئيات الجسمانية بناء على استلزام التغير
في العلم كما تكلف بنحو هذا التوجيه من جانبهم هذا توضيح كلامه وقد عرفت ما
هذا غير مرة   ومن المتاخرين المراد به صاحب المحاكمات   ولا
يخفى ما فيه هو ان المص قدس سره لما قال في توجيه كلام الفلاسفة ان
المراد من قولهم انه تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الكلي هو انه تعالى
يعلم الجزئيات على الوجه الكلي هو انه تعالى يعلم الجزئيات على الوجه المحيط
بالكل اي بكل الموجودات بحيث لا يعزب عنه تعالى شيء منها الا انه تعالى يعلمها
ويعوق عنه بعض اخر كما هو شان المكون فيجب ان يكون توجيه الشيخ لكلام
المص قدس سره بهذا الوجه الذي ذكره المص لا توجيه اخر كما ذكره الشارح
من ان معنى قولهم انه تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الكلي هو انه تعالى يعلم
الجزئيات مثل العلم بالكليات من حيث عدم التغير ففيه ان ما ذكره الشارح
بقوله وقال الحكماء ليس ذكره لتوجيه كلام المص بل شرح اذ كلام المص ثم

نقل كلام الحكماء لمناسبة المقام وبعد نقله قال ان لبعض الفضلاء في
هذا معنى قوله ان الله تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهم بعضهم
الخ والمراد بعض الفضلاء هو صاحب المحاكمات لانه وجه كلام الحكيم
بما نقله الشارح عنه وانا الضمير المجرور في قوله وهذا معنى قوله راجع
الى الحكيم والى الشيخ في الاشارات لان صاحب المحاكمات وجه كلام الشيخ و
غيره من الحكماء بينهما ودفع اعتراض المص قدس سره على الشيخ في شرح
الاشارات كما نقلنا سابقا فالشيخ وصاحب المحاكمات وجها
لكلام المص قدس سره بهذا الوجه الذي نقله الشيخ عن بعض الفضلاء
حتى يتوجه عليه ان توجيه كلام المص بهذا الوجه لا يحتمل
بناء على ما مر ويمكنه ان يقال ان المراد بما فيه في قوله ولا يخفى ما فيه
ورود البحث من الوجهين الذين اوردناهما فتامل   ويمكن ان
يرجع قوله هذا البعض الخ يمكن ارجاع التوجيه الذي ذكره بعض الفضلاء
الى التوجيه الذي ذكره المص ثم يندفع ما ذكرنا اولا في توجيه قوله
ولا يخفى ما فيه ويكون قوله ويمكن اشارة الى الجواب عن قوله ولا يخفى
ما فيه ووجه الارجاع هو انه لما كان علمه بالجزئيات على نحو
العلم بالكليات من حيث عدم التغير فيكون علمه ثابتا غير متغير اصلا
فيكون علمه بالجزئيات علما ثابتا كاملا مستغنيا عن الزمان واللازم

انما يكون ملحوظاً بعد كون علمه تعالى محيطاً بالكل اى بكل الموجودات بحيث
لا يعزب عنه شيء منها لا انه تعالى يعلم بعضها ويفوت عنه بعض آخر كما هو
شان الممكن فيكون مآل التوجيه الذي ذكره بعض الفضلاء والتوجيه
الذي ذكره المص واحدا   اقول لا شبهة الخ فيه بحث لانه ان اريد
ان علم الواجب جل شانه بمعلولاته كذلك حادث زماني فهو كفر نبرئ عنه
جميعا وان اريد ان العلم بمعنى المعلوم حادث زماني فلا نزاع لاحد
من الحكماء في ذلك وبالجملة قد عرفت فيما سبق ان مناط علم الواجب
بالاشياء سواء كانت زمانية او غير زمانية ليس وجودها وحقيقتها
ولا يلزم ان يكون علمه تعالى انفعاليا وقد عرفت ايضا انه يراد مناط
علم الواجب جل شانه بالاشياء هو حضور ذاته وعلمه بذاته بالاشياء
معلومات لا علوم   وهو اجمالي اى العلم المقدم على الجزئيات
الزمانية   فان قيل انها معلومة الخ هذا سؤال تفتيشي مع انكشافي
لا اعتراضي   باعتبار هذا العلم اى العلم الاجمالي وقوله التاويلين
المراد من التاويلين في هذا التاويلان المذكوران احدهما في كلام
المص والاخر في كلام صاحب المحاكمات والحاصل ان القول بان الواجب
جل ذكره يعلم الاشياء قبل الايجاد بوجه كلي لا يصح الا باحد من التاويلين
المذكورين   واما تفصيلي اى العلم المقدم على الجزئيات الزمانية اما

تفصيلي

95

تفصيلي الخ والمراد منه هذا العلم التفصيلي المقدم هو المرتبة الاولى والمرتبة
الثانية من العلم التفصيلي لان في المرتبة الاولى والثانية من العلم التفصيلي
لا يحصل الا صور الكليات كما مر فيما سبق وانما خصصنا العلم التفصيلي
المقدم بما يصح قوله فان كل شخص من الاشخاص قبل الايجاد يكون معلوما
بوجه كلي منحصر في شخص فتدبر   قد عرفت ان علمه تعالى الخ قد عرفت ايضا
ما فيه فلا نطول باعادته   لم يناسب الا على المذهب الاشعري يعني
هذا الكلام على ما ابتدء هو ان حكم الله تعالى عند الاشعري ليس بزماني
لانهم لما قالوا به بالكلام النفسي يكون الاوامر الالهية والنواهي الالهية
عندهم قديمة فلا يكون زمانية والحكم الزماني انما يكون حكم العبد بناء
على ان حكم العبد حادث واما المعتزلة لما لم يقولوا بالكلام النفسي
لان الكلام النفسي عندهم غير معقول لم يفرقوا بين حكم الله تعالى وحكم
العبد فكما ان حكم العبد حادث زماني كذلك الاحكام الالهية حادثة
زمانية ومذهب في تلك المسئلة مذهب المعتزلة فتفسير الحال بزمان حكم
هذا لا يناسب الا المذهب الاشعري لان تخصيص الحكم بحكم العبد يشعر بان
الحكم الالهي لا يكون زمانيا مطلق الحادث اى سواء كان حكم العبد او
حكم الواجب على ما هو مذهب المعتزلة   فلا بد ان يحمل على المطلق اثبات
ان علمه تعالى لا اختصاص له بالزمان فاذا كان حكمه تعالى حادثا زمانيا

يلزم ان يكون علمه ايضا حادثا زمانيا وهو ممتنع المط   زمان فيه
وجودي وبعلمي ايضا اخذ الوجود والتكلم معا لجميع الواجب على ان
مذهب المعتزلة ان التكلم والوجود وان جازا ان في الحال لكن وجوده
جل شانه لا يجوز ان يكون زمانيا لانه قديم مرتفع عن الزمان فاذا
اخذ في تعريف الحال ان يكون ظرف الوجود والتكلم لجميع الواجب ولا يكون
حكمه في الحال   فلا حاجة الى ذلك التطويل قد خفي الامر على كثير فكيف
لا يكون محتاجا اليه   وانكار الانكشاف الحادث الى الامر بالعكس
لان القول بالانكشاف الحادث كفر شرعي وعقلي ايضا لان الواجب لا
يكون له انكشاف حادث اصلا على ما مر بيانه نعم الحادث انما هو المنكشف
لا الانكشاف الحادث يجب الايمان به شرعا وعقلا   بتحقق كان
وكاين وسيكون ان اريد في علم الواجب بمعنى الانكشاف بتحقق كان
وكاين وسيكون فهو باطل وان اريد ان في علمه تعالى بمعنى المعلوم
بتحقق كان وكاين وسيكون فهو حق ولا نزاع لاحد في ذلك   في
بحث لا خفاء فيه وذلك البحث هو ان الحوادث الزمانية لما كانت
بذواتها بعض علم الواجب جل شانه ولا شك ان ذواتها متغيرة فيكون
هذه المرتبة من العلم متغيرة البتة فكيف يمكن ان يتوهم ان هذا
العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات وهذا البحث

مدفوع

مدفوع لان الحوادث الزمانية لا يكون الا معلوما حقيقة واطلاق العلم عليها انما
يصح بعد اعتبار كون العلم بمعنى المعلوم لا العلم بمعنى الانكشاف على ما عرفت غير
مرة   عن العلم الحدوثي بل هو عبارة عن العلم المقدم على الايجادات و
يفهم من هذا الكلام ان الواجب الوجود جل شانه علمين احدهما قديم
والاخر حادث وقد عرفت فساد ذلك   وان كان مسلما ماله اي
ان كان العلم الحدوثي المتغير لا انما العلم المقدم على الايجادات الذي
لا تغير فيه ويفهم من هذا ايضا ان الواجب الوجود جل ذكره علمين احدهما
حادث متغير والاخر حادث قديم وغير متغير وقد عرفت بطلان ذلك
وعبارة الفلاسفة يشعر بنفي الحضور الحادث الزماني قد عرفت ان
هذا الاقتضا انما هو بحسب ما زعموا من كلامهم لا بمعنى كلامهم   وقد
عرفت ان هذا التاويل غير مرضي عند المص ويفهم من هذا ان ما نقله الش
من كلام الحكماء انما هو لتوجيه كلام المص ثم يتوجه عليه انه لا يناسب
هذا التوجيه من جانب المص لان المص صرح في شرح رسالة مسألة العلم
بالتوجيه المرضي عنده على ما نقله المحشي سابقا وفيه ان الش لم ينقل كلام
الحكماء لتوجيه كلام المص حتى يتوجه عليه ان هذا التوجيه لا يكون مرضيا
عند المص فلعل غرض الش بعد ما شرح كلام المص ذكر كلام الحكماء مع ذكر
توجيه كلام صاحب المحاكمات لبيان المرام لا التوجيه كلام المص وايضا قد

على ان ماّل الوجهين واحد وخلاصة ما حصل من الاجاب واعلم ان ما ذكرنا
من ان مآل تلك الخلاصة هو تحقيق الصقيق الصادق ولا يأتيه الباطل من بين يديه
ومن خلفه وكان المحشي يظن بعض وجوه مفاسدها ذكره في الحواشي النسفية
ولهذا قال وخلاصة ما حصل الخ لكن من انصف من نفسه يعرف ان ما ذكره
المحشي في مبحث العلم فيه اضطرابات كثيرة على ما يظهر لمن راجعها وان كان يظن انه
بالجواب احرى لا يلزم من كون العلم تابعا الخ حاصل الكلام ان الجواب الذي
ذكره الشارح لا يكون حاسما لمادة الشبهة لان الوجوب اذا لم يكن حاصلا
من العلم لم يلزم ان لا يكون حاصلا اصلا لجواز ان يكون حاصلا من
امر آخر وبالجملة الحوادث لا يكون منفكة عن الوجوب بناء على ان الشيء ما لم يجب
لم يوجد فيلزم اجتماع الوجوب والامكان في الحوادث كما لا يخفى ان
العلم يكون علة وموجبا للحادث كما في افعاله تعالى وهذا على
الاطلاق يعني ان كون علم الواجب مفيدا لوجوب الحادث مطلقا سواء
كان فعل الله او فعل العبد لا يصح على مذهب المصنف القائل باختيار العبد
وتاثير قدرته في افعاله نعم هذا يصح على الاطلاق على مذهب الاشعري وفيه
نظر لانك قد عرفت سابقا ان علم الواجب جل شانه بالاشياء لا يكون
الا علما فعليا ولا يكون له انفعالي اصلا فعلم الواجب جل ذكره بافعال
العباد لا يكون الا علما فعليا مفيدا للوجوب والجواب مراده ان علم الواجب

الجود

لا يكون مفيدا الوجوب افعال العباد بحيث لا يكون لقدرة العبد واختياره
مدخل اصلا وسيصرح بما يؤيد ذلك في ذيل التفصيل الاسباب الاول
المراد بها الاسباب التي يكون ما عدا اختيار العبد وهو اختياره
لا جبر ولا تفويض الخ هذا ما روي عن الامام الهمام مولانا الصادق عليه السلام
فالاسباب البعيدة على الاضطرار والقريبة على الاختيار فالانسان ليس بمختار
مطلقا ولا بمضطر مطلقا بالقياس الى الاحاد اي البعض لا بالنظر الى المجموع
والحاصل ان قدرة العبد من جملة الاسباب فاذا لوحظ الفعل من حيث قدرة
العبد بدون ملاحظة جميع الاسباب المتسلسلة المنتهية الى ذلك الفعل فهو مقدور
له واذا لوحظ من حيث حظور جميع الاسباب المتسلسلة المنتهية الى ذلك الفعل
وجب ذلك الفعل حينئذ وليس مقدورا للعبد عالم اي اهل بيت النبوة والحق
على الاحياء وجب ان يكون حيا كما انه يجب ان يكون مفيض العلم على العلماء
عالما هكذا الحكم سائر الصفات الكمالية دافع لقول من قال الخ وجه
الدفع انه ظهر من كلامه ان كما لا انه تعالى ليس من جنس كمالاتنا فلو كانت
الصفات الحقيقية له زائدة على ذاته يلزم ان يكون صفاته تعالى كصفاتنا
وكمالاته تعالى من جنس كمالاتنا فيلزم الاستكمال بالغير كما بينا وهو نقص يجب
تنزيهه تعالى عنه وما قيل القائل به صدر المدققين وحاصل قوله انه
لا حاجة الى هذا التكليف في اثبات عينية صفاته تعالى اذ الموجود ما يتميز

وهذه رواية الامام الهمام مولانا الباقر عليه السلام والحاصل ان منبع

عنه مدانا والقادر وما يعبر عنه بقدرة وتفسير الوجود بما قام به الوجود والعلم
بما قام به العلم والقادر بما قام به القدرة انما هو بحسب مقتضى اللغة وما
دل الدليل على عدم قيام الوجود والعلم القدرة وكذا سائر الصفات به تعالى
وانه موجود عالم قادر وعلم ان قيام المبدا به غير لازم فيما لا نحن فيه
ذلك ان الصفة التي على قسمين احدهما ما يقوم به في نفس الامر كالعلم
بالنسبة الى زيد مثلا وثانيهما عرض لا يقوم به كالعالم والقادر بالنسبة
الى زيد فانهما عين زيد في الخارج لصحة حملهما عليه مواطاة زايد على مفهوم
وصفته بالمعنى الاول مغاير للموصوف في الواقع والثاني عينه فيه والمراد
بقولهم ان صفاته عين ذاته ان صفاته تعالى من القسم الثاني لا
الاول الزايد على الذات وقد عرفت ان قيام المبدا غير لازم فصح كون الصفات
عين الذات من غير تكلف وبالجملة ان الصفة التي يكون الذات اياها هي
الصفة بمعنى الخارج المحمول على الموصوف مواطاة مثل العالم والقادر و
امثالها واورد عليه المحقق الدواني بان كون الصفة عين الذات
بهذا المعنى مشترك بين الواجب بالذات وغيره وغرضه انه اذا كانت
العينية بهذا المعنى كانت مشتركة بين الواجب والممكن فلا معنى للقول
بان صفات الواجب عين ذاته تعالى دون غيره تعالى كما هو مذهب
الحكماء والمعتزلة لان الصفة بمعنى الخارج المحمول مواطاة عين في الواجب

والممكن

98

والممكن فهذا الاستلزام عدم التفاوت بين الواجب والممكن اصلا بل الفرق
من وجه اخر كما ذكره بقوله كالعالم بالنسبة الى زيد وفيه نظر لان غرض المحقق
الدواني على ما ذكرنا هو انه اذا كانت عينية الصفة بهذا المعنى مشتركة بين
الواجب والممكن فلا معنى للتخصيص بان صفات الواجب عين له تعالى دون
الممكن على ما قال به الحكماء والمعتزلة لان العينية بهذا المعنى لا يكون محلا
للنزاع ولا يصير مسئلة وهو ان يتبع الحيوة في الحيوان هي صفة الخ هذا
حيوة اشارة الى الحيوان لمتواخر بكل غير المحمول الذي عرفت ان الواجب متصف
واعلم ان المحقق الدواني قال في رسالة اثبات الواجب الجديدة بعد ذكر
هذا التعريف لحيوة الحيوان واستدل على مغايرتها للحس والحركة الارادية
بان العضو المفلوج حي والا لتعفن وليس فيه الحس والحركة الارادية
واورد ان العضو المفلوج ليس فيه الحس بالكلية نعم لو استدل بالعضو
المخدر لكان اتم وعلى مغايرتها لقوة التغذية بان العضو الذابل
حي وليس معتذيا واورد عليه انه يجوز ان يكون قوة التغذية ضعيفة
لكن يكون تغذيتها اقل من المتحلل فلذلك يظهر الذبول انتهى كلامه
وقال غياث المدققين في شرح اثبات الواجب لابيه بعد نقل كلام ذلك
المحقق واقول فيه بحث اما اولا فلان الاعتضاد الذي اورده مجملا
محلا غير مفصل يرد عليه ما يرد عليه مما لا يورد على غيره واما ثانيا

فلان الشيخ الرئيس استدل على ان الحيوة غير قوة الحس والحركة بان تلك القوة
مفقودة في المفلوج وعلم ذلك كما علم ساير احوال البدن من العلامات
المعتبرة في صناعة الطب وعليها اسرار المعالجات الظاهرة النافعة وفي
كل من جيد اعلى مطالبه بما يليق به وتوضيح ان الفالج استرخاء احد
شقي البدن وله علتان احديهما سدة دماغية في مجاري الاعصاب
وما بينهما مانعة عن نفوذ الروح الحيواني والقوى المدركة والمحركة
الى تلك الاعضاء فتبقى مسترخية معطلة خالية عن تلك القوى و
الروح الحامل لها السدة المانعة لنفوذها ومحتها وثانيهما رطوبة
باجنة(?) معرطلة في الاعضاء المفلوجة مانعة عن فعل هذه القوى والحكم
العارض القوى صاحب القانون يستدل بالفالج الحادث الوجه
الاول في الاستدلال به تام لا يرد عليه اشكال الملك لا يرد ايراد الواهية
الى لا يخفى واجبها على النفوس الواهية وليس في عبارته دلالة على ان
الاستدلال بجميع اقسام الفالج باي علة كان بل الدليل الذي اشار اليه
ان العضو الخالي عن القوة الحس والحركة له صورة فلو كانت الحيوة تلك
القوى بعينها لما فارقتها ولم يتحقق هذا بدون ذلك وهذا ظاهر
جدا ويعلم ان اجزاء المفلوج لا تخلو من قوة الحس والحركة ولا تخلو
عن الحيوة على ان التعميم ايضا وجه اولها ثالثا فلان الايراد يمنع سلب الحيوة(?)

والحركة فيه غير تام لانه غير حاصل بالتمام واما خامسا فلان الايراد الذي
اورده ثانيا على دليل مغايرتها بالقوة الغاذية غير وارد وهو مبني على الحصول
المراد بالذبول وذلك ان بعض الاعضاء قد يمرض لمرض في سن النمو و
الوقوف فتنقص قوة الغاذية وتزول وهو المراد بالذبول حيث اضيف الى العضو
ويعلم ذلك بعلامات يعلم بها ساير الحالات والذبول بهذا الوجه مرض
وليس هو الذبول وليس هو الذبول يكون في سن الشيخوخة بعد الوقوف
وعلى هذا لا يخفى فساد الايراد المبني على عدم الوقوف والفرق بين
الذبول المرضي والطبيعي واما سادسا فلانه قام معترض في النقل و
اي عاقل يجوز ان يستدل بما في نفسه من القياس الفاسد وكانه
جادل اثناه لم يعرف الغاذية من قوتها بالحافظة فيما ذكره من الابحاث
نظر اما اولا فلانه قوله فلان الاقتضاء الذي اورده محل الخ ان
اراد ان القوم لم يبرهنوا بانها مبداء القوة الحس والحركة فيقول
كما ان محل الاقتضاء محل يحتمل ان يكون تاما او ناقصا لذلك المبداء
يحتمل ان يكون تاما او ناقصا فلا تفاوت بينهما في المال وان اراد
معنى اخر فليبين حتى ننظر في صحته وفساده واما ثانيا فلان ما ذكره بقوله
واما ثامنا الخ لا يكون دافعا للايراد الذي ذكره المحقق الدواني لان
ذلك هو ان ما ذكره الشيخ ليس برهانا على الاحتمال الذي ذكره ولا نزاع

لدمع من يدعي يعلم وجود الحيوة في العضو المفلوج بل قوته فوة الحس والحركة
بالحدس ولا مع من يدعي ان مغايرة الحيوة بقوة الحس والحركة بل بهيئته على
ما ادعاه صاحب المحاكمات قال والحق ان مغايرة المعنى المسمى بالحيوة
للقوة الباصرة والسامعة وغيرهما من القوى الحيوانية مما لا يحتاج الى بيان
وبالجملة الايراد المذكور انما يكون على تقدير كون المطلب نظريا محتاجا
الى البرهان لا على تقدير كونه بديهيا او حدسيا واما ثالثا فلان ما
ذكره بقوله غير نافعة في دفع قوله واما ثانيا منظور فيه لانا سلمنا ان
المراد اثبات مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة لكن اذا قيل بوجود الحس والحركة
فلا بد من القول بوجود قوة الحس والحركة ثم يلزم وجود الحيوة بدون قوة
الحس والحركة فيلزم المغايرة بينهما واما ذكره بقوله وانما هو متوجه
لان الذي ذكره المحقق الدواني في العضو المفلوج قائم هنا ايضا فلا
فائدة للعدول عن العضو المفلوج الى العضو المجذر اما رابعا فلان
قوله واما خامسا لا ينفع له في دفع الايرادات لان الفرق بين الذبول
وان كان مما لكن لا فائدة في دفع الاعتراض لان استدلاله على مغايرة
الحيوة لقوة التغذية انما يتم بعد اثبات ان قوة التغذية مفقودة
راسا في حال الذبول مطلقا وهو لم يثبت بل علم احتمال الذي ذكره
المحقق الدواني ذكره المحقق واما خامسا فلان ما ذكره بقوله ولنا

سادسا

سادسا الخ لا ينفع ايضا دفع الايراد الذي ذكره المحقق بقوله كان كأن مراد المستدل
اثبات مغايرة الحيوة للتغذية او لقوة التغذية لان حاصل الاستدلال ان
الحيوة موجودة الذبول ولا يوجد التغذية او قوة التغذية فيرد عليه ما
اورده المحقق قال المصنف قدس سره وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في
وقت بدل على ارادته لا يكون في الايجاد والتأثير لان الذات بلا ضمار
القدرة يكون نسبته الى الفعل والترك وكذا الى الضدين متساوية لانك
قد عرفت ان القدرة هي صحة الفعل والترك وكذا العلم يتعلق بالطرفين
فنسبته الى الطرفين او الضدين على السوية فلا بد من امر اخر لتخصيص احد
الطرفين واحد الضدين وذلك الامر الاخر المخصص لاحد الطرفين
واحد الضدين هو الارادة واعترض عليه ان الصفة التي هي الارادة
كما يمكن تعلقها بالاخر فالتعلق باحدهما دون اخر اما ان يحتاج الى المخصص
اخر فيلزم الترجيح بلا مرجح وايضا يلزم عدم الاحتياج الى الارادة راسا لجواز
القدرة كافية في الايجاد والتأثير لان القدرة وان كان نسبتها الى الطرفين
ايضا على السواء ومع ذلك يجوز ان يتعلق باحد الطرفين وباحد الضدين
دون الاخر فكذا السابق في القدرة بلا تفاوت او يحتاج الى مخصص اخر
فيلزم التسلسل المحال واجيب عنه بمنع لزوم التسلسل بناء على انه يجوز
ان يكون تعلق الارادة باحد الضدين ووقوعه في وقت معين لذات

صح الارادة سابقة

الارادة لان ارادة صفة شانها التخصيص والترجيح باطل لان هذا قادح
في اثبات الارادة لانه لقائل ان يقول انه يجوز ان يكون تعلق القدرة
باحد الضدين لذاتها القديمة فلا يحتاج الى الارادة فان قيل لا نم ان
نسبة الارادة الطرفين الى الضدين على السواء لانه يجوز ان يكون
الضدين ممتنعا ولهذا لم يتعلق الارادة به قلت هذا جار في القدرة
لانه يجوز ان يقال انا لا نم ان نسبة القدرة الى الطرفين والى الضدين
سواء لانه يجوز ان يكون احد الضدين ممتنعا قال بعض الشراح في
تحرير كلام المص وتحريره انه تعالى ان لم يكن مريدا مختارا لم
يجز ان يخصص ايجاد بعض الممكنات ووجوده ببعض من الاوقات
لكن التالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلانه ليس لغير المختار
هذا واما بطلان التالي فلانه تعالى خصص بعض الممكنات كايجاد
العالم لوقت معين مع انه يمكن له ان يوجده في وقت اخر وانما قلنا
ذلك كذلك لان حدوث العالم يدل على قدرته وهي تمتنع ان يتعلق الا
بالارادة المخصصة للمراد ببعض من الاوقات وفي الشرح ان معنا
ان تخصيص بعض الممكنات بالوقوع دون بعض اخر منها وفي بعض من
الاوقات دون بعض منها مع استواء نسبة الذات الى الكل لا بد ان
يكون لصفة من شانها التخصيص ولا نعني بالارادة الا هذا ويتوجه عليه ان

تخصيصه

تخصيصه جاز ان يكون نفس ذاته المقتضية بذاتها معلولا وبواسطة معلولا
اخر هكذا الى غير نهاية فلهذا قرر كلامه به وقررناه ما قدمناه انتهى و
فيه ما لا يخفى اما اولا فلانه يتوجه على تقريره ما ذكرناه من الاحتمال وايضا
على انه اخذ في الدليل امكان ايجاد العالم في وقت اخر بقوله مع انه
يمكن له ان يوجده في وقت اخر فيتوجه عليه جميع ما ذكرناه سابقا
واما ثانيا فلان ما ذكره بقوله ويتوجه عليه الخ مندفع لان حاصل
ذلك الاعتراض انه يجوز ان يكون الفاعل موجبا مقتضيا بذاته
معلولا وبواسطة معلولا اخر وهكذا فلا يثبت الاختيار وهذا
مندفع عن ما في الشرح مبني على اثبات القدرة ونفي الايجاب
اولا كما جعله المورد تقريره مبنيا عليه ايضا لان هذا الدليل لا يكون
موقوفا على اثبات القدرة ونفي الايجاب اولا حتى يتوجه عليه
ما ذكره ولهذا ذكر المص دليل الاختيار بعد اثبات القدرة ونفي
الايجاب وهذا المسلك الذي سلكه المص لاثبات الارادة
هو مسلك الاشعري وله مسلك اخر ذكره في شرحه لمسئلة العلم
حيث قال الارادة في الحيوان هو شوق الى حصول المراد وداع بكل
الى تحصيله لما يتخيل او يتعقل من نفعه ولما كان من دأب الفضلاء
ان ينزهوا باريهم عما هو اشترط في النقص وحسبوا ان كلما يوجد

بارادة اشرف مما يصدر الفعل عنه من غير ارادة وصرح في كلامه بما يوجد بالارادة
وهي اخص من و مترتبة عليه لان كل ما لا يعلم لا يمكن ان يراد وقد يعلم ما لا يراد
والمتكلمون ذهبوا الى اثباتها فمنهم من قال انه صفة زائدة على العلم قديمة
اوحادثة بها يتخصص المراد من المعلوم ومنهم من قال انه علم خاص بما في جود
المخلوقات من المصالح الراجحة اليهم وهو الداعي الى الايجاد والحكماء زعموا
انها العلم بنظام الكل على الوجه الاتم الاكمل انتهى كلامه وانت تعرف انه
يمكن اثبات ارادة الواجب تعالى من مسلك اخر وهو انه لما كان الواجب
تعالى خالقا لصاحب الارادة وخالق صاحب الارادة يجب ان يكون مريدا
كان خالق العالم يجب ان يكون عالما كما ان الواجب صاحب الارادة على ما
عرفت غير مرة واعلم ان المحقق الدواني ذكر في رسالة اثبات الواجب الجديدة
بعد ما قال ان مبادي الافعال الاختيارية ينتهي الى الامور الاضطرارية
التي تصدر عن الحيوان بالايجاب فان اعتقاد النفع او اللذة يحصل من
غير اختيار فيتبعه الشوق و يتأكد فيتبعه القوة المحركة اضطرارا فهذه
امور مترتبة بالضرورة قال فان قلت فكيف يتحقق الثواب والعقاب فان
ذلك بمنزلة ان يضطر الانسان غيره الى فعل ثم يعاقب بعض المضطر
ويثيب بعضهم قلت قد تقرر عند اهل الحق ان الثواب والعقاب من الله
تعالى ليس بسبب السابقة استحقاق وليس لاحد من العباد حق على الله تعالى

حتى

١٠٣

حتى يكون منعه عن ذلك ظلما تعالى عن ذلك علوا كبيرا انتهى وفيه بحث لانه
اذا لم يكن الثواب والعقاب بسبب الاستحقاق فيكون احد الشخصين مثابا والاخر
معاقبا تستلزم الترجيح بلا مرجح بل الترجح بلا مرجح وايضا اذا كان العبد مضطرا
في فعله فلا وجه لتوجه امره ونهيه لان الامر والنهي انما يعقلان في حق المختار
دون المضطر وايضا يلزم ان يكون ارسال الرسل عبثا لان فائدة بعثة الانبياء
هو الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهما لا يعقلان الا بالنظر الى المختار دون
المضطر وهو ظاهر لا يخفى والحق في الجواب ما قيل انه لا جبر ولا تفويض بل
امر بين امرين فتذكر   والا يلزم التسلسل لان الارادة اذا كانت زائدة
على الذات يلزم ان يكون حادثة معلولة له تعالى يجب ان يكون مسبوقة
بالارادة وكذا الارادة الارادة وهكذا فيلزم التسلسل   انما بالقصد
واعلم ان القوم فرقوا بين القصد والعزم فقصد بالقصد الارادة المحضة
الجازمة وبالعزم الارادة الغير الجازمة التي لم يصل الى حد الجزم   فان
قلت اذا كان الخ قد نقلنا سابقا عن صدر الملة تحقيق مع توضيحه
واجاب عنه اجاب الخيام عن السؤال الغزالي قبل سؤاله عن الغزالي
فقال الغزالي اي قال الغزالي في جواب الخيام وكان جواب الغزالي عن
سؤال الخيام بعد جواب الخيام عن سؤال الغزالي   منقح بالتحيير
يمكن توجيهه من وجهين احدهما ان المراد انه يجوز الترجيح بلا مرجح في

ضمن الترجيح بلا مرجح وهذا القسم من الترجيح جائز والترجيح المحال انما هو الترجيح
الذي لا يكون في ضمن الترجيح بلا مرجح اذا لم يكن الترجيح بالارادة
اما اذا كان الترجيح بالارادة فلا يستلزم الترجيح بلا مرجح فالترجيح بلا مرجح
لا يستلزم الترجيح بلا مرجح مطلقا وكلام الوجهين منظور فيهما اما
الاول فلان الترجيح بلا مرجح باطل مطلقا كما بين في ضمن الترجيح بلا مرجح اولا
والتخصيص فيه تخصيص في القواعد العقلية واما الثاني فلانك قد
عرفت ان الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجح بلا مرجح مطلقا سواء كان الترجيح
بلا مرجح بالارادة او بغيرها وكلام الشارح هنا في غاية السقوط وجه
السقوط ان الشارح لما بين استدلال المص على الارادة ليست امرا زائدا
الذاتي فيه بلا فاصلة اورد لزوم التسلسل او تعدد القدماء الخ لا يلزم
على كل حال اذا كانت الارادة زائدة على الذات سواء كانت نفس العلم او
امرا آخر زائدا عليه وذلك ظاهر انتهى والظاهر من هذا الكلام انه اعتراض
على دليل الذي ذكره المص وجزم من جانبه وانت تعرف ان هذا الاعتراض
انما يكون له وجه لو كان مذهب المص زيادة الارادة اما اذا لم يكن
مذهبه ذلك فلا يلزم التسلسل ولا تعدد القدماء وانما قلنا ان الظاهر من
كلام الشارح ليس اعتراضا على الاستدلال المص بل تحقيق المقام لكن من
انصف من نفسه يعلم ان هذا التوجيه بعيد من سوق الكلام

انه اعتراض لانه يمكن ان يقال ان كلام الشارح

تقرير

١٠٤

وهو نفس العلم الى ادراك المسموعات والمبصرات وسائر الحواس بما هو نفس العلم
بها من حيث انها اشياء مدركة لنا بالحواس وبالجملة ان تلك الاشياء التي ندركها
بالحواس الظاهرة والباطنة وتلك القوى الجسمانية يدركها الواجب جل شانه
ايضا بهذا الذي ندركها لا بالآلات التي كونه لغنائه جل شانه عنها و
تنزهه اليها انما هو بسبب نقصاننا . المتعلق به بصيغة المفعول والضمير
المجرور راجع الى العلم وقوله الذي الخ الموصول والصلة في محل الجزاء لكونه
صفة للمتعلق بصيغة المفعول هو المدرك الضمير المرفوع فيه راجع
الى المتعلق بصيغة المفعول وقوله هو المدرك بصيغة المفعول
غاية ما في الباب معنى ان مراد المص من الادراك هو ادراك الجزئيات
المدركة لنا بالسمع والبصر فقط غاية ما في الباب انه ورد في الشريعة
اطلاق السمع والبصر عليه تعالى جل شانه بحدوث النائم والذائق ها
وبناء على هذا الحمل يرد الاعتراض على حل الشارح على ما سيذكره
المحشي من ان تخصيص الادراك بالسمع والبصر على ما ذكره الشارح
لا يناسب عموم عبارة المص لان المص قد ثبت العلم والنقل دلا على
اتصافه بالادراك وهو ادراك عام شامل للادراك بالسمع والبصر
وغيرهما فالتخصيص غير مناسب هذا التخصيص لا يناسب عموم عبارة
المتن قيل واقول لا خفاء في ان كلام المص بظاهره عام لكن لما

سمعه وبصره تعالى

كان في فصل بيان صفات الواجب وذكر انه قادر وعالم وحي
مريد فناسب ان يجعل كلامه بناء على كونه سميعا وبصيرا ولهذا قال الشارح
على كونه سميعا وبصيرا وعموم علمه بجميع المحسوسات بل بجميع المعلومات
قد ثبت سابقا بدليل العقلي وانما يحتاج الى النقل هو كونه سميعا
وبصيرا انتهى وهذا التوجيه وان كان لا يخلو من قوة لكن بعد محل
تامل لانه لقايل ان يقول انت خبير بانه لا نزاع في ان اسماء الله
توقيفي فلو كان غرض المص عد اسماء الله تعالى لكان ما ذكره المو
متوجها لكن الكلام في المعاني التي تتصف الواجب بها سواء كانت الالفاظ
الموضوعة بازاء تلك المعاني يجوز اطلاقها على الواجب ام لا سلمنا
الواجب جل شانه يدرك المذوقات فيتصف بادراك المذوقات
لكن اللفظ الذي في الموضوع بازاء ادراك المذوقات لا يطلق عليه جل
شانه فالمناسب ح ابقاء عموم الملتبس بها له تعالى الشارح وكل حي يصح ان يكون
سميعا وبصيرا واعترض عليه المص في نقد المحصل بان قولهم الحي يصح
اتصافه بالسمع والبصر ليس بمطرد لان اكثر الهوام والنمل لا سمع
لها والعقرب لا بصر لها والديدان لا بصر ولا سمع لها فلو لم يمتنع اتصاف
تلك الانواع بالسمع والبصر لما جاز انتفاءهما منهما   وما قال المحقق د
المدقق ذكره في رسالة اثبات الواجب قصد له بذاته اي يكون عالما

بل انه

بل انه لا يلائم   مانع من توصيف الشارح يعني ان مذهب المص في
شرح ان الجزئية صفة الموجود الخارجي لان الكلية والجزئية لا يتصف بها
المعلوم بل الموصوف بهما انما هو العلم على ما اعترف به المحقق الدواني
وصدر المدققين ايضا على ما مر سابقا مع بيان فساده هذا فالمص قد
شرح لما كان قائلا بان الموجودات الخارجية متصفة بالجزئية والجزئية
وصف له فيصح ان يقول ان المسموعات والمبصرات وكذا غيرهما على الوجه
الذي يكون مدركه لنا يكون مدركه بعين الوجه للواجب ايضا لكن بدون
الاحتياج الى الالات فمن قال بان الجزئية والكلية تابعتان وصفين للعلم
المدرك بهما وصفان للادراك فلا يصح ان يقال ان المسموعات
والمبصرات وغيرهما على الوجه الذي يكون مدركه لنا يكون مدركه
للواجب ايضا لان تلك الامور مدركة لنا على الوجه الجزئي الا مانع من
فرض الشركة وبناء على اصلهم من ان الكلية والجزئية وصفان للادراك
لا يكون تلك الاشياء مدركة له تعالى على الوجه الجزئي بل على الوجه
الكلي كما عرفت فيما سبق من تاويل كلام الفلاسفة والجواب الذي
ذكرناه مفصلا اشار اليه المحشي بقوله فكلام المذكور معتبر ويمكن
ان يقال ان ما ذكره النحرير من ان الكلية والجزئية وصفان العلم
والادراك لا للمعلوم والمدرك انما هو مبني على ما زعمه من ان هذا

التحقيق من هب الحكماء وما ذكر في بحث السمع والبصر من ان المسموعات والمبصرات
وغيرهما مدركة للواجب تعالى على الوجه الكلي الجزئي الذي يكون بهذا الوجه
مدركة لنا لكن لا بالآلات انما هو مبني على تحقيق مذهب المتكلمين وفي كلام المحقق
الدواني في رسالة اثبات الواجب اشعار بذلك حيث قال في اواخر بحث السمع
والبصر وسيفعله المحقق ايضا والباري تعالى يدرك المبصرات والمسموعات على
نحو الجزئي بل انمياء على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعالى يدرك
الجزئيات بالوجه الجزئي ح ولا يكون كلامهما متغايرا   وقيل القايل هو
المحقق الدواني في رسالة اثبات الواجب الجديدة قوله دون سائر الصفات
يعني ثم لم يرجع هذين الوصفين الى سائر الصفات كالقدرة والارادة
والحياة وغيرها   حيث لم يرد السمع اي لم يرد المسمع هذا دليل وتعليل
لارجاع سائر المحسوسات غير السمع والبصر الى العلم   بان ايها اي
بازاء سائر المحسوسات غير السمع والبصر   لا يخفى ما فيه هذا جواب نقض
وما قيل قوله فذلك هو وجه ارجاع الابصار والسماع يعني ان الوجه
الذي يكون باعثا للحكم بارجاع ادراك المبصرات وسائر المحسوسات
غير السمع والبصر الى العلم يكون بعينه باعثا للحكم بارجاع ادراك المبصرات
والمسموعات ايضا الى العلم وهذا كلام حق لا غبار عليه لان كل واحد
من السمع والبصر الى العلم دون غيره من الصفات فانه مجرد الاطلاق لفظي

السمع والبصر هذا رد على ما ذكره المحقق الدواني بقوله مع ان ظواهر النصوص
مشعرة بالمغايرة الذاتية والحاصل ان المستفاد من الشرع انما هو اطلاق
لفظي السمع والبصر عليه تعالى لا اثبات معنى السمع والبصر لان معنى السمع هو
العالم بالمسموعات ومعنى البصر هو العالم بالمبصرات واثبات علمه تعالى
بجميع الاشياء كلياتها وجزئياتها ثابت بالعقل استقلالا كما
عرفت مرارا فلم يثبت بالشرع الا اطلاق لفظي السمع والبصر عليه تعالى
فبملاحظة ان الابصار الخ هذا اشارة الى بيان الامر الباعث للشيخ الاشعري
على ارجاع السمع والبصر الى العلم وحاصل ذلك انه يمكن ان يقال من
جانب الشيخ الاشعري انا نعلم بالبديهة ان لا معنى للابصار الا الادراك بآلة
مخصوصة وكذا لا معنى للسمع ولا للبصر الا الادراك بآلة مخصوصة و
لما استحال عليه تعالى الآلة كان السمع والبصر بالنسبة اليه تعالى
ادراك المسموعات والمبصرات لكن لا بالآلات ولا شك ان هذا
الادراك قسم من العلم فظهر وجه ارجاع السمع والبصر الى العلم الا
ان للشيخ والجواب ان كلا منهما حقيقة قديمة لها تعلقات حادثة
هذا الجواب انما يتم على ما ذهب اليه الاشعري من ان صفاته تعالى
قديمة ولها تعلقات حادثة اما الجواب على ما ذهب اليه المصنف من ان
صفاته عين ذاته فهو ان يقال ان احتياج السمع والبصر الى المسموع والمبصر

انما يكون لذا كان ذالك بلا دوا كان انفعاليين وآليين مخصوصين كما بالنسبة الينا واما اذا كانا فعليين فلا لانك قد عرفت سابقا انه ليس لجنابه تعالى علم انفعالي اصلا وان سائر علم الواجب بجميع وجود الاشياء وحيثيتها بل ما لم علمه بالاشياء كلها وجزئياتها مسموعها ومبصرها انما هو علمه تعالى بذاته المنبسطة الحقة ولهذا علم الواجب بجميع الحبائه سواء كان بالكليات والجزئيات الموجودة المادية والمسموعات والمبصرات يكون ازليا والحادث والمتجدد والمتغير انما هو المعلوم اذا عرفت هذا فاعلم ما ذكره المحشي في هذا المقام بقوله والاولى ان يقال ان كلامهما الخ مجمل وما ذكرنا هو المفصل ان الله تعالى عالم بالاشياء الخ اعلم ان هذا الذي شرحنا الكلام المصنف قدس سره بدليل آخر براسه وشرح ما ذكره الشارح هو ذكره المحشي بقوله يعني ان قدرته تعالى عامة شاملة الخ لا علاقة له والضمير المجرور فيه راجع الى الضمير في قوله ومن جملتها راجع الى الممكنات و الضمير المرفوع في قوله وهو معنى التكلم راجع الى القاء الكلام احدهما التكلم اي ايجاد الكلام حيث تكلمت بكلام ما بالكلام دفيه هذا يدل على ان الكلام جاء بمعنيين احدهما بالمعنى المصدري وثانيهما بمعنى ما به التكلم لان كلاما في قوله تكلمت كلاما وقع مفعولا مطلقا بقوله تكلمت وقوله بكلام بمعنى الكلام لكذب الصغرى اي لكذب صغرى القياس الثاني لكذب الصغرى اي لكذب صغرى القياس كذا انما هو من اشتراك اللفظ

كون

كون الكلام مشتركا بين المعنيين المذكورين يوجب رفع النزاع بين القياسين المذكورين لا انه موجب للنزاع بل الموجب للنزاع انما هو عدم اشتراك لفظ الكلام بين المعنيين المذكورين وكونه بمعنى واحد في القياسين المذكورين فالاولى ان يقال فالحق ان النزاع انما نشأ من عدم فهم اشتراك لفظ المعنيين المذكورين وحمله بمعنى واحد في القياسين المذكورين وانما قلنا فالاولى ولم نقل الصواب لانه يمكن ان يقال في توجيه كلامه ان مراده ان النزاع انما نشأ من كون لفظ الكلام مشتركا في الواقع وحمله بمعنى واحد بينهما لكن محل تأمل لان الموجب للنزاع بين القياسين انما يوجب هو كون الكلام بمعنى واحد منهما ولا دخل للاشتراك في ذلك اصلا نعم الاشتراك موجب لرفع النزاع اي غير مرئي حتى الجلد والغلاف والغلاف غير ما انت تعلم انه لا معنى لكون الجلد والغلاف غير مرئي مخالفة الظاهر المراد بالظاهر ههنا الذي هي تحاذي كون المنتظم من الحروف المخالفة للظهور والبداهة وهذه المخالفة اشنع من مخالفة الدليل الذي ابتم على عدم جواز قيام الحادث على الواجب ولهذا خالفوا الدليل ولم يخالفوا الظاهر و قوله حادث اي قولا انه حادث والمراد بالذات في قوله قائما بالذات ذات الواجب جل ذكره بالقدم اي بالقدم فقط لا بكون واما قلنا ذلك لانه لو كان وقوع كل شيء لكن يلزم ان يكون كل شيء واقعة بحالة كرامة اخرى سابقة وتسلسلت وما كان مماسا للذات الواجب جل شانه يكون حادثا بقوله

لكن لا بالقدرة على ما نقل عن المقاصد والمراد من قوله لا بالقدرة فقط واعلم ان
قوله ولا يخفى عليك الخ ليس من شرح المقاصد بل ما هو بناء عليه من شرح المقاصد
والغرض من قوله ولا يخفى عليك الخ كون الكلام بمعنى القدرة على التكلم ليس كلاما
ما به التكلم بل هو كلام معنى   واعلام الغير الخ معطوف على قوله الالهام
تمام هذا التعريف وهو خلق الكلام في بعض الاجسام لان المتبادر من
الخلق الخلق بالفعل وبالفعل ليس صفة حقيقية له تعالى لان الخلق بالفعل امر
حادث وهو ثابت في حد ذاته   ما هو من الصفات الحقيقية وهو ان
الكلام امر هو مصدر التأليف او القدرة على ذلك التأليف وخلقه
التكلم مطلقا اى سواء كان للواجب تعالى او لغيره فالتخصيص بالواجب جل ذكره
لا معنى له   الا ان يصرف عن ظاهره وهو ان يراد بالمدلول المذكور
المدلول بالدلالة العقلية وح يكون من قبيل دلالة المعلول على العلة
لان التكلم الذي هو من صفاته الحقيقية له تعالى علة للكلام اللفظي ومبدأ
له فدلالة الكلام اللفظي عليه من قبيل دلالة المعلول على العلة وهذه الدلالة
دلالة عقلية والمتبادر من الدلالة الدلالة اللفظية الوضعية فاطلاق
الدلالة وارادة الدلالة العقلية منها خلاف الظاهر   بقي هذا
التعريف يصح على اى مذهب ومذهب الحكماء باب كلامه تعالى معنى
بل انه تعالى قديم لانه قد يكون بزيادة الصفات على الذات في الواجب

عن ذلك

عن ذلك وهذا الحكم انما يصح اذ من الكلام التكلم الحقيقي هو القدرة على تأليف الكلام
لا ما به التكلم الذي هو المنتظم من الحروف قوله الا على القول بان الموجودات الخ
يعني اذا كان علمه تعالى بالاشياء حصوليا يكون جميع الاشياء قائمة به تعالى
قياما علميا ويكون الصورة العلمية للاشياء قديمة ومن تلك الاشياء التي
يكون باعتبار الوجود العلمي والشهود الظلي قائمة به تعالى عن ذلك هو الكلام
بمعنى ما به التكلم فيكون الكلام بمعنى التكلم قائما به تعالى عن ذلك قيل
بعض الحكماء منهم الشيخ الرئيس في الاشارات على ما نقله المحشي سابقا وقد
عرفت ايضا معنى كلام الشيخ حيث ظهر لديك ان القوم بنوا على الشيخ
العلم الحصولي في الاشارات   كما ان الالفاظ الدالة اى كما ان الالفاظ
الموجودة في الخارج متعددة كذلك هذه الالفاظ باعتبار الشهود الظلي متعددة
فلا يصح قولهم ان كلامه تعالى واحد عندنا وانقسام ذلك الكلام الى الخ
الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء انما هو بحسب التعلق لان هذا
الحكم انما يصح في الكلام ما فيه لانه يلزم بناء على هذا التوجيه خلاف ما
تقرر عند الاشاعرة من ان كلامه تعالى صفة له تعالى غير العلم والقدرة و
غيرهما فاذا رجع الكلام الى الاجمالي يلزم رجوع الكلام الى العلم وهو خلاف
مذهبهم   وتلك الزيادة الخ هذا التحقيق للمحشي وقد ذكر هذا التحقيق سابقا
في الحاشية المعنونة بقول الشارح وذلك بالوجوب الخ وحاصله ان زيادة الكلام

يكون زائداً على التعقل والمراد بذلك العلم رؤيته اعمه

علمه الله تعالى اما يحق في العلم الانتزاعي هو العلم بالمعنى الحصولي الذي اشتق منه
علم وعليم وعلم الاحلام بمعنى مناط الانكشاف فانه عينه تعالى على ما مر سابقا
لم يعدحوا في شيء من القياس قيل عليه الفاضل المحققين ان اللفظ
انما هو الحروف المترتبة المنتظمة المسموعة فهو من قبيل الاصوات وما هو مكتوب
انما هو نقش الالفاظ وصورتها وليس بالفاظ حقيقة بل اداً على الالفاظ ومن يلزم
على ذلك قوله فان لفظ القرء الخ وهذا لا يكون قول المحشي فلذلك اوردها
لما اورده كان المحشي يظن بذلك ثم قال والحاصل ان العادة الخ لكن بعد
تأمل لان ذكره في الحاصل حاصله ارتكاب المسامحة والمجاز في القول بان
اللفظ مكتوب ولا نزاع لصدر المدققين في المعنى المجازي بل نزاعه انما
هو في كون المكتوب لفظا حقيقة على ما بينا ويما ذكرنا يندفع ما قيل في
توجيه كلام الشارح لان الكتابة تصور اللفظ واذا كان كذلك كان
اللفظ مصورا لا محالة فيكون مكتوبا اذ المكتوب هو المصور على هذا التقدير
ولم يلزم من ذلك ان يكون المكتوب من جنس الحروف والصوت كما ان نقش الحجر
بصورته على القرطاس فالمصور فرس ولا يلزم من ذلك ان يكون صورة المنقوش
على القرطاس فرسا انتهى ووجه الاندفاع ان النزاع انما هو في ان
المكتوب هل هو الالفاظ ام لا وغرض المعترض انه لا يكون المكتوب الفاظا
حقيقة على ما عرفت بل المكتوب انما هو نقوش دالة على الالفاظ ولا يكون

الالفاظ

الالفاظ حقيقة ولا نزاع في ارتكاب المجاز والمسامحة لاطلاق اللفظ على النقوش الدالة
عليه فهذا الجواب نظر الفاضل هو صدر المدققين في رسالة اثبات الواجب
حاربان فيه ان اوبالان القياسين المذكورين جاريان ايضا على
سبيل التعارض في المعنى الاخير الذي قال به الاشاعرة ويقولون معنى اخر لا
يجري فيه القياسان المذكوران فيه نظر وذلك لان جريان هذا المنع
انما يكون اذا كان محل النزاع بين الاشاعرة والمعتزلة في ان هذا المؤلف
المنتظم الحادث هل هو كلام الله تعالى ام لا والحال ان ذلك ليس محل النزاع
بين الفريقين لانهما متفقان في ان هذا المنتظم من الحروف الحادث كلام
الله تعالى والنزاع في ان كلام الله تعالى هل هو منحصر في ذلك او يكون
معنى اخر سوى هذا المؤلف الحادث فالمعتزلة يقولون بالحصر والاشاعرة
يقولون بعدم الحصر والدليلان اللذان ذكرهما الشارح من جانب المعتزلة
لا يفيد ان الحصر المذكور بل انما يفيدان كون هذا المؤلف الحادث كلام الله
تعالى والاشاعرة ما رعين في ذلك واعلم انه يمكن تتميم الدليلين بحيث يفيد
الحصر ايضا بان يقال انه لما ثبت بالوجهين اللذين ذكرهما الشارح ان هذا
المنتظم من الحروف الحادث كلام الله تعالى اي ما اراد من هذا المؤلف الحادث
فيلزم الحصر بذلك المؤلف الحادث فلا يتم في دفع ما ذكره الشارح بقوله وجوابهما
الخ واعلم ان الشارح قال قبل قوله وجوابهما الخ متأخر عن ايراده وقد نقلنا عليه

ان وقع كلمة كن عقيب ارادة تكوين الاشياء على ما يقتضيه كلمة الجزاء بل
ان دل على حدوثها لكن عموم لفظ شيء حيث وقع في سياق النفي يقتضي قدمها
اذ لو كانت حادثة لكانت واقعة بكلمة اخرى سابقة وتسلسل وان
حمل هذا الكلام مجازا فلا دلالة له على حدوث كلمة كن واجيب بانه
على حقيقته وتقريره انه ليس قولنا لشيء من الاسباب عند تكوينه وكونه
الا هذا القول وهذا لا يقتضي ثبوت هذا القول كما تقول ما اقول لاحد
عند ارشاده الا ان اقول له اعلم فانه لا يدل على انك تقول اعلم لكل
احد بل على انك لو قلت شيئا لاحد عند الارشاد لكان قولك اعلم انتهى
واعلم ان ما ذكر سابقا عن المقاصد ان الواقع ان كلمة كن انما هي
المحدث لا لكل شيء وقوله تعالى لا يكون محدثا بل يكون حادثا يدل
على انه لا يجوز كل شيء مسبوقا بكلمة كن فلا يلزم التسلسل وايضا قوله
اذا اردناه يدل بحسب الظاهر انه مخصوص بالزمانيات والحوادث
الزمانية لان اذا للتوقيت فلا يكون وقوع التقديم لصفات الله
تعالى شانه اذا كانت زائدة على الذات كما هو مذهب اصحابنا
من نوع الحوادث غير الزمانية مانعا من كن فانها تجري فيه نظرا لان
غرض صدر المتفقين هو ان القياس انما يجري باب على سبيل النقض
لا انها جارية بغير النقض حتى يتوجه عليه انه لا يجري فيه الخ

الثاني

١٠٨

الثاني ويصير النزاع لفظيا لان النزاع المعنوي بين الاشاعرة
والمعتزلة في انه هل هو كون الواجب جل شانه صفة حقيقية غير العلم والقدرة
وهي الكلام النفسي ام لا فالاشاعرة قالوا بان كلام النفسي صفة حقيقية
له تعالى غير العلم والقدرة وغيرهما من الصفات الحقيقية والمعتزلة
ينازعونهم في ذلك فاذا التزم الاشاعرة ارجاع الكلام النفسي الى العلم
والقدرة فلا يبقى ان النزاع في اطلاق لفظ الكلام النفسي وهذا نزاع لفظي
لا يكون معتبرا عند ارباب البحث عن المعاني وهو معتبر اي قوله
جهة وقيل من جهة معتبر في كل من الوجهين الاخيرين لكنه معتبر
في الوجه الثاني كلا وفي الوجه الثالث بعضا اوله اي كلام
علم ازلي يتعلق به الا باحد من التاويلين الاولات
المسموع له يتبع من الثبوت منفكا عن الوجود كما قال به بعض
المتكلمين وهذا غير معقول والثاني ان معنى ازلية الكلام
المسموع هو ان العلم به ازلي فيكون وصف الكلام بالازلية وصفا
بحال متعلقه فلا حاجة الى ما ذكره اي ما ذكره الشارح بقوله ويسمع
كلامه الازلي والحاصل ان قيد الازلية مستدرك
والحاصل ان الكلام الازلي اي مجموع معنى المسموعية بلا صوت
وحرف باعتبار الوجود العيني هذا متعلق بقوله صوت وحرف

فی قوله بلا صوت وحرف لا بقوله مسموع لان المسموعیة والاصوات و
الحروف انما یتحقق باعتبار الوجود الثانی البرزخی والوجود العقلی
ما ذکره المحشی لا باعتبار الوجود العینی بالعاملة الضمیر المجرور فیه
راجع الی اللفظ ما قال ای ما قال الغزالی فان قیل مطلق الکلام
هذا السؤال علی وجه الاستفهام والتفتیش لا علی وجه الایراد والاعتراض
مشترک لفظی او مشترک بقرینة لفظی ومشترک معنوی
او مشترک معنوی بینهما ای یکون الکلام موضوعا للقدر المشترک
بین الکلام اللفظی والکلام الغیر اللفظی لا لخصوص شیء منهما کان یکون
موضوعا لما ینبئ عن المقصود او مجازی ای یکون فی احدهما
حقیقة وفی الآخر مجاز جمیع الکلام من باب الافعال لا من باب
الرابع الضمیر المستتر تحته راجع الیه تعالی والکلام بالنصب لیکون
مفعول جمیع والحروف الحاصل ان معنی الکلام عند الغزالی
هو ما ینبئ عن الواقع کالاخبارات وما ینبئ عن الطلب کالانشائیات
فهذا المعنی الکلی له افراد ثلثة احدها الکلام اللفظی الذی هو
فی علم الحق وثانیها مدلول الکلام الذی لا یکون من جنس الصوت
والحرف وثالثها الکلام اللفظی لکونه عالم المثال والبرزخ والثانی
والثالث یکون بلا صوت وحرف وکذا قول مع الصوت والحرف

فان معناه

فان معناه ای معنی الکلام الذی بلا صوت وحرف والکلام الذی مع الصوت
والحرف لکن الکلام الذی بلا صوت وحرف قسمان الاول معنی الکلام مطلقا
والثانی الکلام اللفظی الذی یکون موجودا فی البرزخ والعقل فحصل اقسام
ثلثة للقدر المشترک المذکور قسمان منها بلا صوت وحرف وقسم واحد
مع صوت وحرف وان اشتهر فیه ای فی غیر المعانی انه الاطلاع
الحضوری الخاص الحی الیه الکلام بصیغة المجهول والقائم
مقام فاعله هو الکلام بالرفع بالمعنی المذکور وهو ما ینبئ عن الواقع
یتعلق المتکلم الضمیر المستتر فی یتعلق راجع الی الکلام بمعنی الذی
عن الواقع والمتکلم بالنصب لیکون مفعول یتعلق والا ولجب العبارة
بالمتکلم بدل قوله المتکلم وکانه منصوب بنزع الخافض وحاصل
المقولات سماع الکلام بدون الصوت والحرف مقصود لان السماع
لا یکون الا الاطلاع الحضوری الخاص ویجوز ان یحصل للحق
الیه الکلام الاطلاعی الحضوری والعلم الذی یحصل والسمع
انما هو علم خاص یحصل بحصول صورة المسموع فی السامعة علی ما
یثبت فی موضعه الا ان یقال انه یجوز ان یحدث للواجب جل شانه
صورة المسموع فی السامعة بدون ان یحصل الصوت ولا فی الجو
ثم یتموج الی ان یتصل الی السامعة علی ما هو المتعارف فی السماع

كما السامعين اى السماع مع صوت وحرف والسماع بلا صوت وحرف كان
موسى عم ما دام متعلقا بعالم الملك اى الشهود والحضور يسمع مع صوت وحرف
وما دام متعلقا بعالم المثال يسمع بلا صوت وحرف   وهذا اى
عدم التعلق بعالم الملك والمثال وهو عالم التجرد وهذا العالم انما هو منتهى
العارفين   واما الجواب عن الرابع فحاصل الجواب ان موسى عم سمع
بلا صوت وحرف والدليل على ذلك انه لم يسمع ما سمع موسى عم من كان
اذن سامعه وان كان قريبا منه عم فظهر ان الكلام الذى سمع موسى عم
كان بلا صوت وحرف لانه لو كان مع صوت وحرف لوجب ان يسمع من كان
قريبا منه عم ما انما سمعه من السماع ويمكن الجواب عن الرابع بان يقال
انه يمكن السماع بلا صوت وحرف بان يخلق الواجب جل شانه صورة
المسموع فى السامعة بدون ان يحصل الصوت اولا فى الهواء الخ
ثم يتموج الى ان يصل الى الصماخ على ما هو المتعارف فى السماع ونظير
هذا الوجه ايضا بدل المتعارف فى الرؤية هو انه شرط فى الرؤية مقابلة
المرئى وعدم القرب المفرط والبعد المفرط وغيرها ومع ذلك انه يجوز
ان يحصل صورة المرئى فى الحس المشترك بدون مقابلة المرئى
فى الخارج وبدون تأديه حس البصر الى المشترك كما هو المتعارف
لكن هذا بطريق خرق العادة فيكون معجزة ولا يكون الا للانبياء عم
على

على ما حققه الشيخ فى كتاب الهبات الشفا قوله بايجاده له اياه بايجاده الله
لموسى عم الكلام فى هو الحاصل له خصوصية لموسى عم دون من كان قريبا
منه عم   اخص السماع بجهة مخصوصة فيه نظر لجواز ان يوجد الله
تعالى الكلام فى الهواء المحيط بموسى عم من جميع الجوانب لا من جهة واحدة
فقط حتى يلزم خلاف النقل   الفاء المانى بالرفع ابهام لا يخفى
على ما مر يحتمل ان يكون فى الحاشية المنوية بقوله الخ وهو ان يسمع الكلام
الازلى بغير المحسوسات فيه نظر لانه لا يلزم من كون السماع والرؤية
قسمين من الاطلاع الحضورى تعلقهما بغير المحسوسات ايضا نعم لو كان السماع   تعلقهما
والابصار نوعين مخصوصين من الاطلاع الحضورى يجب ان يتعلق السماع
بالاصوات والرؤية بالذات التى لها وكل واحد منهما يتصور من وجهين
احدهما بطريق العادة وهو ظاهر وثانيهما بطريق خرق العادة
اما فى الابصار فبان يوجد الله تعالى صورة المرئى فى الحس المشترك
بدون مقابلة المرئى فى الخارج وبدون مادية صورة المرئى من
الباصرة فى الحس المشترك واما فى السماع فبان يوجد الله تعالى
صورة المسموع فى السامعة بدون حصول الصوت اولا فى الهواء
ثم يتموج الى ان يصل الى السامع ولما ذكرنا ظهر حال ما ذكره الشارح بقوله لكن
سماع غير الحرف والصوت لا يكون الا بطريق خرق العادة لان خرق

العادة انما يتصور في الامور الممكنة والسماع غير الصوت والحرف غير
الممكن لانك قد عرفت ان السماع اما بطريق العادة او بطريق خرق
العادة وعلى كلا التقديرين لا يتعلق بغير المسموعات التي هي الاصوات
الا ان يراد بالسماع ادراك اعم من هذا القسم الخاص من الادراك فح لا
نزاع لان النزاع في هذا القسم الخاص من العلم الحقيقي لا مطلق العلم
لا من جهة مخصوصة بل من جميع الجهات   في جهة مخصوصة لا في جميع
فلا يسمع من جهة مخصوصة فيه نظر لا يجوز ان يكون الصوت باعتبار
الوجود العيني وضع حقيقي بالنسبة الى جميع الجهات فعند [illegible] لا يرجح هذا
الجواب الاول   فيه الضمير المجرور يحتمل ان يكون راجعا الى الجواب الثاني
وان يكون راجعا الى الجواب الاول   موجود بل حقيقة الصوت حرف
لا يصح [illegible] الصحة على ما ذكره آنفا من ان الصوت الموجود في الخارج
له وضع خاص بالنسبة الى جهة مخصوصة لا الى جميع الجهات وقد عرفت
ما فيه   كان مغاير الجواب الثاني لانه اعتبر في الجواب الثاني الوجود
الثاني المصوت من جميع الجهات لا الوجود الخارجي لانه ممتنع هذا الكلام
وقد عرفت ما فيه   يلزم ان يسمع الخ ممكن منع اللزوم مستند الجواز
ان يخلق الله الكلام في هواء خاص له خصوصية وضع بالنسبة الى موسى
عليه السلام دون غيره ويجوز ايجاده تعالى ما معا في سمع من هو قريب منه

وايجاده تعالى اياه اي ايجاد الله تعالى انه لعالم في لسان النبي ع والحاصل
ان ايجاد الله الالفاظ في لسان النبي ع ليس شرط الوجود الوحي بل هو شرط
ظهور الوحي وذلك الظهور بالنسبة الى الغير لا بالنسبة الى الذي يوحى اليه
كموسى عليه السلم   مقارنته له اي مقارنة حقيقية لا لفظا للوحي
عالم الملكوت اي عالم التجرد وهو الوجود الذي الخ الضمير المرفوع راجع
الى الوجود الظلي   وان كان بالمجاز اي في بعض الاعتبارات لا مطلقا
في العلم السابق على الممكنات وهذا هو العلم الاجمالي الذي هو عين
ذات الواجب جل شانه   متعلقاته حين يتعلق له بجميع ما يندرج فيه الضمير
المجرور في متعلقاته راجع الى العلم الاجمالي -   على المشهور اعني
فالذلك للاحتراز عن الكلام النفسي اذا اول وصرف عن ظاهره مثل التاويل
الذي ذكره الشهرستاني والغزالي والمحشي ايضا وغيرهما من التاويلات
فانه بعد التاويل والصرف عن الظاهر لا نزاع مع القائلين بالكلام
النفسي   الموجودة في الاذهان صفة للمعاني   وظني ان
من حكم هذا التوجيه وجهه معقول بحسب نفسه لكن من ذهب القائلين
بالكلام النفسي فيه ما نقل عنهم يأبى حمل كلامهم على ذلك كيف ولو كان
مرادهم ذلك لم يكن لاحد رده ولا يقع النزاع بين الفريقين قول
المصنف قدس سره والقاضي عضد صرح في ان الكلام النفسي القديم

معناه عن ما ذكره المحشي في مقام التوجيه   او بمعنى عطف على قوله بمعنى
التكلم الحقيقي والحاصل انه يعني الكلام الازلي الا باحد من المعنيين
فاعلم ذلك كانه اشارة الى انه يصير حينئذ لفظيا لا نزاع للمعتزلة في ازلية
العلم فرض المحشي ان كلامهم اما ان لا يكون له معنى اصلا او يكون له معنى
ولكن يصير النزاع لفظيا   وبذلك يندفع التغيير الذي ذكره انه مبني على
ما هو مذهب الاشاعرة من ان الكلام النفسي هو صفات عن مدلول الكلام
اللفظي وبناء على ذلك لا يندفع التغيير لان المغير الكلام الازلي اذا كان
مدلول الكلام اللفظي كما هو مذهبهم يكون التغيير بحاله لان مدلول اللفظ
الحادث حادث بالضرورة على ما سيذكره المحشي فانه قائل بانه لو كان
مرادهم من الكلام الازلي ما ذكره المحشي لا يكون تغيير له اصلا لكن
نزاعه مع المحشي في الكلام الازلي خلاف ما نقل عنهم من مذهبهم لان
المنقول عنهم ان الكلام الازلي والكلام النفسي انما هو مدلول الكلام
اللفظي وبما ذكرنا يظهر حال ما سيذكره المحشي بقوله فلا تغير حينئذ وبقوله
ثم يندفع التغيير المذكور عن كلامهم بلا تمحل   هذا صريح فيه نظر لان
عبد الله بن سعيد القطان من رؤساء الاشاعرة مذهبهم في الكلام النفسي ان
الكلام الازلي هو ما ذكره ومذهبهم ان الكلام النفسي والكلام الازلي
هو التكلم الحقيقي الذي يجوز اتيانه على ذات كيف والحال ان جميع الصفات

الكلام

الكمالية زائدة على ذاته تعالى عندهم والحاصل انه فرق بين ان يقال ان مرادهم ذلك
وبين ان يقال ان المعقول ذلك والمسلم هو الثاني دون الاول ويمكن ان يقال
قوله فلا تتعلق بكون اشارة الى ذلك   المعاني المذكورة وهي انتفاء الالفاظ
والتوقف على الالفاظ لان العلم الاجمالي بالالفاظ ومعانيها   بما هو معلوم بالعلم الازلي
لان التكلم الذي يتعلق بالعلم الازلي حتى يصح كونه متعلق المتكلم الازلي بل
التكلم الازلي انما يتعلق حتى يكون ذلك الشيء معلوما بالعلم الازلي وذلك
هو ما به التكلم وهو حادث والعلم به ازلي ولا يخفى عليك ان التوجيه
المذكور كما انه فيه ذلك التمحل لذلك في قوله غير صحيح على ذاته
باحد المعنيين المذكورين وهما التكلم الحقيقي والعلم الاجمالي بما يتكلم بمقال
الشارح كما في طلب الوصال الخ واورد عليه ان ما يجوز احد ما في باطنه هو العزم
على الطلب وتخيله وهو ممكن وليس نفسه نفسه واما نفس الطلب فلا
شك في كونه محالا بل انما هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون
من يطلب منه شيء قال   الاولى وجه الاولوية هو ان التكلم
انما هو بمعنى خلق الكلام والكلمات وايجاد الكلام والكلمات لا
خلق الحروف الدالة ثم خلق الحروف الدالة لازم لخلق الكلام والكلمات
وانما قال والاولى لانه يمكن ان يقال ان المراد بخلق الحروف الدالة
خلق الكلام والكلمات من قبيل اطلاق اللازم وارادة الملزوم

وهو امر اعتباري لا صفة اعتبارية لا صفة حقيقية   على المعاني المراد
بهذه المعاني هي المعاني الحاكية عن الامور الآخر والمراد بالامور الاخر الاشياء
الممكنة   على التعميم المذكور اي المذكور سابقا من ان المراد بما به
التكلم ما ينبئ عن المقصود وهو اعم من اللفظ والمعنى وبالجملة الكلام اما
ان يراد به ما به التكلم وهو كيفية حادثة قائمة بالهواء لا ينبغي احد
فلو غير في التكلم ان يكون الكلام بمعنى ما به التكلم ان الكلام قائما به يلزم
ان لا يكون احدنا ايضا متكلما واما ان يراد به مدلول ما به التكلم وهذا
يرجع الى العلم على ما مر سابقا ولا نزاع في ثبوت العلم فلم يثبت صفة غير
العلم والقدرة وغير سائر الصفات حتى يلزم وجود الكلام النفسي
بناء على ما يدعيه الاشاعرة   فان اطلاق الكلام على المعاني الالفاظ
حتى يصير النزاع لفظيا بالمقصود انه لما لم يقم دليل عقلي ولا نقلي على
ثبوت الكلام النفسي بالمعنى الذي تقول به الاشاعرة فلا يكون الكلام
النفسي معقولا اي مثبتا بالدليل اذ لم يدل دليل عقلي ولا شرعي على ثبوت
صفة غير العلم والقدرة وايجاد الكلام وخلق الالفاظ والحروف
الدالة يطلق عليها الكلام النفسي واما معاني الالفاظ فليس الا صورا
ذهنية وصف بازائها الالفاظ والصورة الذهنية هي العلم فيكون الكلام
النفسي راجعا الى العلم والحال ان مذهبهم ان الكلام النفسي غير العلم والقدرة

وسائر

وسائر الصفات   قلت هذا تاويل لكن ان يجاب بوجه اخر وهو
ان يقال ان هذا التاويل لا يصح من جانبهم بناء على ما هو المقرر من مذهبهم
ان الكلام النفسي غير العلم والقدرة وغير سائر الصفات وبناء على ان هذا
هذا التاويل ينهدم ما تقرر من مذهبهم وهو ظاهر لا يخفى ثم ان الشارح قد تر حنا في
مبحث المسموعات ولا باس بان ننقل عبارته قال فيه قالت الاشاعرة الكلام
اللفظي وهو المؤلف من هذه الحروف والنفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو
المدلول الكلام اللفظي كما قال الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل
اللسان على الفؤاد دليلا والكلام النفسي مغاير للعلم والارادة والكراهة
وسائر الصفات المشهورة والمعتزلة نفوا غير ذلك وواضح المص وقالوا اعلم
من التكلم خبر فهناك ثلثة اشياء احدها العبارة الصادرة عنه والثاني
علم بثبوت النسبة او انتفائها بين طرفي الخبر الثالث ثبوت تلك النسبة او انتفائها
في الواقع والاخيران ليسا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين الاول واذا امر او نهى
فهناك شيئان احدهما الصيغة الصادرة عنه والثاني ارادة او كراهة قائمة
بنفسه متعلقة بالمامور به او المنهي عنه وليست الارادة والكراهة ايضا
كلاما حقيقيا فتعين اللفظ وقس على ذلك سائر اقسام الكلام والحاصل ان
مدلول الكلام اللفظي الذي سماه الاشاعرة كلاما نفسيا ليس امرا وراء
العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة في النهي واما بث الشارح

فالاعتقاد بثبوت كلام نفسي تقليد واما لان المقصود الاصلي من الكلام
هو الدلالة على ما في الضمائر وبهذا الاعتبار يسمى كلاما فاطلق اسم الدال
على المدلول وحصره فيه تنبيها على انه انما يتوصل بها اليه فكانه هو المستحق
لاسم الكلام لا آلة فالاشاعرة يدعون ان نسبة احد الطرفين في الخبر الى الاخر
قائمة بنفس المتكلم ومغايرة للعلم لان المتكلم قد يخبر بما لا يعلم بل يعلم خلافه
او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل
بما لا يريد كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا وكالمعتذر من الضرب عبده بعصيانه
فانه يامره وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه و
اعترض عليه بان الموجود في هاتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب
فيهما اصلا فلا ارادة قطعا ومثل ذلك يمكن ان يتحقق في النهي استدلالا
والزاما فيقال المعنى النفسي الذي في الذهن هو غير الكراهة لانه قد ينهى
الرجل عما لا يكرهه بل يريده في صورة الاختبار والاعتذار ومرض بانه ليس
هناك حقيقة النهي بل صيغته فقط اقول ولقائل ان يقول المعنى النفسي
الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما
لا يعلم هو ادراك الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا انتهى واعلم ان
دليل الاشاعرة على ما نقله الشارح بقوله فالاشاعرة يدعون ان نسبة
احد طرفي الخبر الخ لما كان مشتملا على اثبات مغايرة الكلام النفسي للعلم

والارادة

والارادة والكراهة فذكر الشارح الاعتراض على اثبات المغايرة للامر والنهي
وبقي اثبات مغايرة العلم بلا اعتراض فاذا اراد الشارح ان يعترض عليه و
حاصل اعتراضه ان المستدل ان اراد ان المعنى النفسي في صورة الاخبار
عما لا يعلم مغايرا للعلم بمعنى التصديق فهو مسلم ولا يضر المعتزلة لانهم
لم يقولوا ان الكلام النفسي عين العلم التصديقي بل قالوا ان الكلام
النفسي يرجع الى العلم بمعنى ادراك مدلول الخبر مطلقا اي سواء كان
مع التصديق بنسبته او لا وان اراد انه الاخبار عما لا يعلم يكون
المعنى النفسي غير الادراك المطلق لمدلول الخبر فغير مسلم لان المعنى النفسي
الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم هو ادراك مدلول الخبر اعني
حصوله في الذهن مطلقا سواء كان حصوله تصديقيا او تصوريا
وبما قررنا كلام الشارح اندفع عنه ما اورده عليه المحشي بقوله
ولا يخفى عليك ما فيه فان هذا المعنى ليس العلم بمعنى الادراك
المطلق والمحشي حمل كلامه على ما يضر الاشاعرة وبيان مغايرة
المعنى النفسي القائم بنفس المتكلم للعلم ثم اعترض عليه بان ما ذكره
انما يثبت مغايرة المعنى النفسي المذكور للعلم بمعنى التصديق
لا العلم بمعنى الادراك المطلق وقد عرفت ان كلام الشارح ليس
نصرة الاشاعرة حتى يتوجه عليه الاعتراض بل الاعتراض هو غرضه

عليهم على ما حررنا وقال المحقق الدواني في رسالة اثبات الواجب الجديدة
في مبحث الكلام النفسي والثاني في هذا المقام كلام يقتضي تمهيد مقدمة
هي ان صفة التكلم فينا عبارة عن قوة تأليف الكلام وكلامنا عبارة
عن الكلمات التي هي مؤلفة لنا في الخيال وبعد تمهيد هذه المقدمة
نقول صفة التكلم القائم بذات الله تعالى صفة هي مصدر تأليف
الكلمات وكلامه تعالى هي الكلمات التي هي مؤلفة له تعالى بذاته الكلمات زر
القديم بغير واسطة وهذا الكلام الازلي خطاب متوجه
الى مخاطب مقدر واخباره عن العلم لمخاطب فان كلام غيره تعالى
معلوم له تعالى وليس كلامه كما ان كلام غيرنا معلوم لنا وليس كلامنا
وهذا الذي ذكرته ليس ما ذهب اليه الحكماء من ان كلامه تعالى
علمه ولا مذهب الحنابلة ومن يحذو حذوهم مثل صاحب المواقف
من ان كلامه تعالى الاصوات والحروف وما يحتمل الاصوات
والحروف ولا على ما هو المشهور عن الاشعري من ان كلامه المعنى
المقابل للفظ بل هو تحقيق وتنقيح لمذهب الاشعري من ان كلامه
المعنى المقابل لكا يظهر بالتأمل الصادق ولما كان علمه تعالى
واسعا محيطا بجميع المعلومات كان كلامه ايضا واسعا مشتملا على ما
من الكتب والصحف والعبارات المختلفة والاخبارات والانشاآت

ولما كان

ولما كان كلامه ازليا كان الخطاب فيه متوجها الى المخاطب المقدر اذ لا موجود
في الازل فيكون المضي والحضور والاستقبال فيه بالنسبة الى الزمان المقدر
للمخاطب المقدر فلا اشكال في ورود بعضها بصيغة المضي وبعضها بصيغة
الحال وبعضها بصيغة الاستقبال فان قلت قد اطرد العرف على انشاء
كلاما كتابة لا يسمى متكلما وينسب اليه ذلك الكلام بانه قوله وكلامه
كما يقال قال الشافعي كذا وكذا او ابو حنيفة كذا وينسب اليهم هذه الاقوال
بانهم كتبوه فلم لا يجوز ان يكون كلام الله تعالى من هذا القبيل كما يقوله
المعتزلة فيكون حسب انه كتبه في اللوح المحفوظ او اوجده في لسان
الملك او الرسول قلت اما اولا فلان من لم يقدر على تأليف الكلام
في النفس لا يسمى متكلما وان اوجد النقوش وكذلك من علم انه لم يرد
قصد الى تلك الالفاظ والحروف لا يسمى متكلما ونسبة القول الى من
كتب شيئا من الكلام بسبب اعتقاد انه دال على كلام النفسي حتى لو
علم انه ليس له الكلام النفسي لم يسم متكلما اصلا كما لو فرضنا انه
صدر هذه النقوش عن غير الانسان واما ثانيا فلان النصوص
السمعية دالة على اثبات صفة الكلام له تعالى وظواهر تلك
النصوص انها صفة مغايرة لسائر الصفات كالعلم والقدرة
والارادة والقول بما قاله المعتزلة يؤدي الى ان لا يكون الكلام

الكلام في محالها والقائد زعم الظهور ومن غير الضرورة مسلكم على انه
لا يمكن الا لمن زعم نفي الكلام النفسي ولو نفوه لزمهم القدح في كونه
متكلما بالمعنى العرفي مما سبق بعد ثبوت الكلام النفسي ثم ما ذكرناه من
تحقيق مذهب الاشعري من غير اطلاع انتهى كلامه وفيه بحث واما اولا فلان
قوله ان صفة التكلم راجعا الى صفة القدرة وفوق التأليف اي القدرة
على التأليف ولا نزاع للمعتزلة في ذلك فنقول بحثنا في الكلام اللفظي
لا في التكلم والكلمات المترتبة التي في الخيال لان وجودها في الخيال
وجود علمي فيكون راجعا الى العلم والقول بان الاشياء وحصولها
بانفسها في الذهن هو حصول حقيقة الاشياء وحقيقتها لا باشباحها
لان التخيل الذهني عين الشخص الخارجي على ما تقرر في موضعه فالذي
حصل في الذهن حقيقة الكلام اللفظي لا فرد الكلام وبالجملة
لا نم ان الالفاظ المترتبة في الخيال هي فرد من الكلام اللفظي
ولهذا لو كان شخص رتب في خياله الالفاظ الدالة على المعاني
بالوضع ولم يتلفظ بها في الخارج يصح ان يقال انه لم يتكلم ولم يات
بكلام واما ثانيا فلان قوله صفة الكلام القائمة بذاته تعالى
صفة هي مصدر تأليف الكلمات مخيلة وحقيقة يرجع الى القدرة
على تأليف الكلمات ولا نزاع للمعتزلة في ذلك فلا يكون كلامه تعالى

صفة

صفة اخرى غير العلم والقدرة وسائر الصفات على ما هو مذهب الاشاعرة
هواه فلا ينبغي ان يكون توجيها لكلامهم واما ثالثا فلان قوله وكلامه تعالى هي
الكلمات التي هي مؤلفة له تعالى بذاته في علمه القديم بغير واسطة ان اراد
ان تلك الكلمات لها وجود علمي في ذاته تعالى سواء كان العلم عين الذات
ام لا فحق ولا نزاع للمعتزلة في ذلك لان جميع الاشياء سواء كانت الفاظ
او غير الفاظ معلومة له تعالى في الازل لكن الالفاظ والكلمات المرتبة
باعتبار وجودها العلمي ليست فردا من الكلام اللفظي ولهذا لو تعقل واحد
كلمات مترتبة من قديمه ولم يتلفظ بها في الخارج يصح ان يقال في صفته انه
لم يتكلم في تلك المدة وان اراد ان تلك الكلمات المترتبة متصل عنه تعالى
في الخارج بسبب علمه القديم والقدرة القديمة فهو حق لا نزاع للمعتزلة
في ذلك وايضا الكلام هو ما يكون من جنس الاصوات والحروف والذي
في علمه القديم ان كان من جنس الاصوات والحروف يلزم قدم مراد الله
تعالى وهو باطل باتفاق مليين ومع ذلك يلزم جواز اشتراك الممكن
الواجب في صفة من الصفات نظرا باعتبار الجنس والنوع وهي الكلام
لان كلام الممكن ايضا من جنس الاصوات والحروف وان لم يكن من
جنس الاصوات والحروف ومع ذلك يكون فردا من الكلام اللفظي
فيلزم جواز ان يكون لطبيعة واحدة فردان احدهما تعالى في

تدريج كالكلام اللفظي الموجود في الخارج والآخر ليس فيه تدريج وتعاقب
كما بين الكلمات باعتبار الوجود العلمي على ما صرح به المحقق الدواني في شرح
العقائد فنقول اذا جاز ذلك فليجز ان يكون لطيفة الحركة فردا اذا جزءها
ان لا يكون اجزاؤها مجتمعة بحيث يكون لطيفة الحركة يكون اجزاءه مجتمعة
وهذا سفسطة على ما ذكره المحقق الدواني في شرح العقائد لظهر ان الكلام اللفظي
اذا حصل في الذهن لا يكون فردا من الكلام اللفظي بل يكون فردا من العلم
وفي طي ما ذكرنا ظهر حال قوله وهذا الكلام الازلي خطاب يتوجه الى
المخاطب مقدر لان الذي هو ازلي ليس الا العلم والقدرة لا الكلام حتى
يصح ان يكون خطابا متوجها الى مخاطب مقدر لان الخطاب فرع الكلام
واما رابعا فلان قوله واشارة عن العلم ظاهر فان كلام غيره تعالى
معلوم له تعالى وليس كلامه كما ان كلام غيرنا معلوم لنا وليس كلامنا
لا يدل على مطلوبه لان غاية ما لزم منه هو ان كلامه تعالى ليس عين
علمه عامه يتحقق في موضع ولا يتحقق كلامه تعالى في ذلك الموضوع و
لا نزاع للمعتزلة في ذلك لان من قال بان الكلام اللفظي النفسي راجع الى العلم
ليس مراده ان الكلام فرد من افراد العلم المطلق فيكون الكلام النفسي
قسما من العلم واخص منه فيتحقق العلم في موضع بل ويتحقق الكلام
النفسي فيه فلا يدل على ان الكلام النفسي ليس فردا من العلم والفرق

عليه ما اورد من النقض وهو انه لو لم ... ما ذكره يصح ان يقال علمنا
قد يتعلق بغير احوالنا وهو معلوم لنا وليس احوالنا فلا علمنا باحوالنا لنا
من باب علمنا وهو كما ترى وايضا علمنا المتعلق بما في قصدنا ان يعنه غير
علمنا مسا زيد مثلا فلا يكون الاول منهما علما بالبنا بل صفة اخرى وليا
سبق بعض العلم هذا الينا وليس لنا هذا بالعلم الاخرى فلا يكون سبقا
احدهما هو سبب الاخرى فالحق ان هنا علمين احدهما علمنا بكلام ما
وثانيهما علمنا بكلام غيرنا فالاول منهما علم على يمكن ان يوجد به كلام ما
في الخارج وليس الثاني منهما كذلك هو ليس يلزم منه ان يكون لا ولا منها
اصوات مركبة ليكون هناك كلام ولذا صح ان يقال اي قصدت
ان ذكر كلاما ولم اذكره كيف لا ولو كان ما تعقلناه في علمنا كلاما
لكفر احد منا بتخيله انتهى كلام المورد بالفاظه وفي طي ما ذكرنا
ظهر حال قوله وهذا الذي ذكرناه ليس ما ذهب اليه الحكماء من
ان كلامه تعالى علمه لانك قد عرفت ان مدعى ان كلامه تعالى
علمه ليس مراده انه ان كلامه تعالى فرد من العلم وقسم من العلم
واخص منه وقد عرفت ان الفاظه المرتبة في الخيال وكذا مدلوله
الكلام اللفظي ليس قسما خاصا من العلم وفردا منه فما ذكره ليس
عين ما ذهب اليه الحكماء الا انه ليس ما ذهب اليه الحكماء واما

خامسا فلان قوله ولما كان علمه تعالى واحدا محيطا بجميع المعلومات
كان كلامه ايضا واحدا مشتملا على اقسامه من الكتب والصحف باللغات
المختلفة والاخبارات والانشاءات يرد عليه ما اورد من انه لا يلزم
من شمول العلم شمول الكلام وكيف يتصور ذلك وان يأتي ان يكون
كلام واحد عربيا وسريانيا وفارسيا وعبرانيا وبالجملة لا يتصور ان يكون
ما هو كلام حقيقة بل ومع الارجاع الى العلم يكون كلاما واحدا شاملا
لجميع اقسام الكلام لطبيعة الكلام يكون شاملا لجميع اقسام الكلام
ومنقسمة اليها وجميع الطبايع من المجردات ولا يكون طبيعة الكلام
قائمة بالهواء بل ما هو الكلام حقيقة وهو القائم بالهواء انما هو فرد
الكلام لا طبيعته واما سادسا فلان قوله واما ثانيا فلان النصوص
السمعية دالة على اثبات صفة الكلام له تعالى وظواهر تلك النصوص
انها صفة مغايرة لساير الصفات يرد عليه انه ان اريد ان ظاهر
النصوص دالة على انها مغايرة بالذات وهو ممنوع بل يدل على المغايرة
في الجملة والحاصل ان ورود الشرع بصفات الواجب جل شانه بعضها
مغاير للبعض بالذات كالعلم والقدرة وبعضها لا يكون كذلك كالمعطي
والرازق فان الرازق اخص من المعطي ومثل ذلك كثير فلم لا يجوز ان
يكون الخالق والمتكلم مثل المعطي والرازق فان يكون الخالق اعم

من المتكلم

من المتكلم لان المتكلم هو ان الخالق الخاص وفائدة ورود المتكلم بعد
ورود الخالق على ما ذكره المصنف قدس سره في شرح رسالة مسئلة العلم
هي انه لو لا ورد الشرع بكونه متكلما لتوهم المتوهم ان القرآن ليس
كلام الله بل يكون وجايا ان يكون معنى القرآن من الله تعالى ولفظه
من الرسول لان الله تعالى خالق كل شيء يجوز ان يكون معناه خالق
كل شيء اعم من ان يكون بواسطة او بغيرها فيتوهم ان خلق الكلام
بواسطة النبي صلى الله عليه وسلم فورد الشرع بان الله تعالى خالق الكلام اللفظي كما
صلى الله عليه وسلم ومن لا زاد الانسان غاية ما في الباب ان غير الله تعالى
محتاج الى آلة مخصوصة بخلافه تعالى كما ان الله تعالى سميع وبصير
من دون الاحتياج الى آلة مخصوصة كغيره تعالى واما سابعا فلان
قوله والتجاوز عن الظاهر من كلامهم غير جائز متكرر ويرد عليه
ان البرهان قد قام على انه لا معنى للكلام النفسي الذي يقول به الاشعري
مما يتنوع بل هو يرجع راجع الى العلم على ما مر فالضرورة البرهانية
داعية على نفسه وظهر من هذا حال قوله على انه لا يمكن الدلالة
على نفي الكلام النفسي واما ثامنا فلان قوله ولو نفوه لزمه القدح
في كونه متكلما يرد عليه ان هذا انما يرد لو نفوا انه تعالى لا يكون
موجدا للاصوات والحروف الدالة على المعنى بالوضع لانك قد عرفت انه تعالى

إن الكلام حقيقة ليس إلا الأصوات والحروف الدالة على المعنى بالوضع وهم لا
يقولون ذلك بل يقولون في إثباته إن الذي نحن فيه هو الكلام النفسي الذي يعبر به
الاشعري ومتابعوه ومن ذلك التفصيل يلزم القدح في إثبات الكلام بل هو بعينه
وفي إثبات الكلام النفسي على ما ذكرنا ظهر حال قوله وبعد ثبوت الكلام النفسي بتم
بما ذكرناه . وقال المحاكمة وذلك الاشعار إنما يوصلان بالذات في المعاني
لا الألفاظ فيه نظر لانا لا نسلم أن الاشعار بالذات إنما يكون في معاني الألفاظ
بل الاشعار بالذات إنما يكون في الألفاظ لأن التفهيم إنما يكون أولا بالألفاظ
ثم إذا كان طريق فهم المعاني هو الألفاظ فالمشعر بالطلب والحكاية ليس إلا الألفاظ
ثم لو كان طريق فهم المعاني غيرها الألفاظ أيضا فلا نزاع في أن يكون الألفاظ أيضا
مشعرا بالطلب والحكاية وقد مر نظير ذلك في بحث الانشاء . أن الكلام في الحرام
وإنما حمل الشارح على الخبر والانشاء إنما يكون بالحقيقة معاني
الألفاظ الموضوعة لها فيه نظر لانا لا نسلم أن معاني الألفاظ تنقسم إلى الخبر
والانشاء بل الألفاظ تنقسم إلى الخبر والانشاء ومعنى قولهم الخبر ما يحتمل الصدق
والكذب أن الخبر لفظ معناه يحتمل الصدق والكذب كثيرا ما يطلق الاسم
الدال على معنى في نفسه فلفظ ما وإن كانت علة لحسب اللفظ لكن العموم ليس
بمراد بل المراد الخاص وهو اللفظ والجملة الخبر والانشاء لا يكون
حقيقة بصفة لشيء إلا اللفظ قوله لا يختلف الأمر بالحقيقة هذا إنما

ثم

ثم إذا لم يكن لخصوصية لفظ دون لفظ دخل في الأمر بالقيام والأمر ليس كذلك
لأنه في اللغة العربية يكون خاص للأمر بالقيام ولا يصح للأمر بل وغيره
من الألفاظ العربية وكذا في التركي وغيره من اللغات لفظ خاص للأمر بالقيام
ولا يصح بدل من غيره فلخصوصية لفظ على ما ثبتة دخل في الأمر بالقيام ولا يحصل
الغرض بدون ذلك اللفظ حتى يرى بغيره لاختلاف الأمر بالحقيقة . على
كل من التقديرين أي سواء كان الكلام هو اللفظ فقط واللفظ والمعنى
فلا يصح وجه عدم الصحة هو أنه إذا كان الكلام مؤلفا فلا بد له
من تميز بعض الأجزاء من بعض وترتيب فيما بينهما وهذا لا يتصور إلا بعبارة
الوجود العيني والوجود الارتسامي في شيء موجود في الخارج والمعترض
عليه المعترض هو المحقق الدواني في رسالة اثبات الواجب الجديدة و
ذهب الاشعري إلى أن كلامه تعالى ليس بصوت ولا حرف بل هو المعنى
القائم بذاته تعالى وحمله جمهور المتكلمين الأشاعرة على المعاني المدلول
للفظ وسموه بالكلام النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف
وهو قديم ولم يرض صاحب المواقف بهذا الكلام وزعم أنه يستلزم
مفاسد كثيرة كعدم تكفير من أنكر كون ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى
مع أنه علم من الدين ضرورة أنه كلام الله حقيقة وكعدم كون المقروء
والمحفوظ والمسموع كلام الله تعالى حقيقة وكعدم التحدي بما هو كلام الله

حقيقة الى غير ذلك من المفاسد التي لا تخفى على المتفطن في الاحكام الدينية ثم قال
فوجب حمل كلام الشيخ على ان المراد بالمعنى ما يقابل العين فيكون الكلام النفسي عنده
مجموع اللفظ والمعنى قائما بذاته انه القديمة مكتوبا في المصاحف محفوظا في
الصدور وهو غير الكتابة والحفظ والقراءة وترتب الحروف والالفاظ
انما هو فيا لعدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والملفوظ قديم والادلة
الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث التلفظ لان الملفوظ جمعا بين الادلة
قال وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متاخرو الاصحاب الا انه
بعد التامل تعرف حقيقته انتهى ونقل نسبته الى الاستاذ محمد بن عبد الكريم
الشهرستاني في كتابه المسمى نهاية الاقدام في علم الكلام واورد على ما
ذكرناه من لزوم المفاسد ان منكر كلامية ما بين دفتي المصحف ما يكفر اذا
قال ان هو غير معلوم البتة اما اذا اعتقد انه من مبدعات الله تعالى
ودال على ما هو الكلام حقيقة وقائم بذات الله ولكن ليس صفة قائمة بذاته
تعالى فلا يكفر اصلا كيف والمعتزلة لا يكفرون بمذهبهم في الكلام
واكثر الاشاعرة الذي عبر عنهم متاخري الاصحاب على ذلك واما اختلال
من عدم اللفظ وان الترتيب فيما لقصور الآلة امر خارج عن طور العقل
وهو من قبيل ان يقال يمكن ان يكون حركة لا يتعاقب اجزاء ، واما تعاقب
اجزاء الحركة في الكلام شاهد الآلة بل كيف يتصور ان يكون الصفة ا

بدانها

بذاته تعالى والاصوات القائمة بنا متعلقة بالحقيقة حتى يصح ان يقال ان تلك
الاصوات قائمة به تعالى من غير ترتب وفيما مترتبة لقصور الآلة انتهى كلامه
وما اورد على صاحب المواقف فا ورد عليه غير صحيح نعم لكن يرد عليه
ايضا بعض الاحتمالات كما ذكرنا فيما سبق   لنا في هذا المقام كلام
قد نقلناه عنه ذلك مع استقصاء الصحف فارجع اليه   فان كلام غيره
معلوم له قال في شرح العقايد بدل هذا الكلام وهو غير العلم فانها تختلف
عن العلم فان كلام الغير معلوم لنا فقد تعلق به علمنا ولم يتعلق
به تلك الصفة منا فليس كلاما منا بل كلامنا ما هو الكلمات رتبنا في حسانا
لا ما رتبه غيرنا فهو كلام الغير انتهى وتوضيح ذلك لو كان الكلام عين
العلم يلزم تحقق الكلام في اي موضع تحقق العلم والثاني باطل والمقدم مثله
اما الملازمة فظاهر واما بطلان الثاني فلانه تحقق العلم به صفة
الكلام فان كلام غيرنا معلوم لنا وليس كلاما لنا وقد علمنا ان تلك سابقا
هذا انما يدل على ان صفة الكلام ليست عين صفة العلم ولا نزاع في
ذلك لان المعتزلة القائلين بان الكلام راجع الى العلم لم يقولوا
ان الكلام عين العلم المطلق بل هم يقولون انه قسم خاص من العلم
وكون العلم المطلق اعم من الكلام لا ينافي ذلك   وليس كلام اي
كلام الغير الذي كلامنا هنا حتى يصدق انه في اي موضع يتحقق علمه يتحقق

كلامه وانما وجهنا كلامه هنا على وجه يكون موافقا لما ذكره في شرح
المقاصد لانه لو ابقي على ظاهره لكان معنى ظاهر كلامه ان غيره تعالى سوى
الله تعالى ولا يكون كلام الغير كلامه تعالى فاللازم من هذا منافي كلام الائمة
تعالى الكلام وهو ليس بمطلوب لم يصرح بان الكلام عند الشيخ الاشعري
هو مجموع اللفظ والمعنى ويكون ذلك المجموع قائما بذاته تعالى وظاهر
ما هو قائم بذاته تعالى صفة لعدم التصريح بالقيام في حكم التصريح بكونه
صفة وينادي على ذلك قوله وترتب الحروف والالفاظ انما هو فينا
لعدم مساعدة الآلة لان هذا صريح في ان الالفاظ قائمة به تعالى
بدون الترتيب كما فينا واما اراد به نحو قيام الصور العلمية بذاته
فيه نظر لانه ح يرجع الكلام النفسي الى العلم وهو ليس بمذهبهم بل هو
مذهب المعتزلة فلو كان المذهب للاشعري ايضا كذلك لارتفع النزاع
بينهم راجع الى كلام صاحب المواقف هذا الرجوع بناء على المعنى
الذي ذكره لكلام صاحب المواقف وقد عرفت بما فيه لا يستلزم نفي
ان ارادة ايجاد الكلام في الازل لا يستلزم وجود الكلام في الازل
لجواز ان الوجود الازلي ممتنعا على غير الواجب جل شانه فتحقيق كلام
الاشعري يعني ان كلام الاشعري هو هذا التحقيق بناء على انه حقيقة
في الكلام يعني ان المتبادر من الكلام انما هو الكلام اللفظي والملا

الكلام

الفصيد ان صاحب المواقف صرح بان الكلام

١٢١

الكلام على غيره مجاز فاعلم ذلك يمكن ان يكون هذا اشارة الى ان
بعد التاويلات الاربعة يصير النزاع لفظيا بين الطائفتين
الاحتياج اليه اي الى التاويل المذكور من وجوه اربعة ١٠ انما هو
في العبارة ان قد التاويلات الاربعة واحد ولا اختلاف بينهما بحسب
المعنى لفظ تلك لا تخفى من هذين المبحثين المراد بالمبحثين
هو كون المتكلم صفة كمالية والعبارات الواقعة في التنزيه يعني ان
هذين المبحثين ليسا بموقوف ومعترض عند المص والمعتزلة اما كون
التكلم صفة كمالية فلانه ان اريد بالتكلم التكلم بالفعل يكون التكلم
ح صفة اعتبارية لا صفة كمالية وان اريد بالتكلم التكلم بالقدرة
اي القدرة على القاء الكلام الى الغير يكون التكلم راجعا الى القدرة
فالصفة الكمالية هي القدرة فلا يكون التكلم صفة اخرى من الصفات
الكمالية عند المص فذلك ... والمعتزلة واما العبارات الواقعة
في التنزيه فلا دليل لانه على الاندراج في العلم الا على الاندراج في
العلم الاجمالي لقوله تعالى بل قرآن مجيد في لوح محفوظ صريح في
الاندراج في العلم التفصيلي والعلم التفصيلي حادث فكلام الله
المندرج تحته حادث ايضا قد عرفت ان المراد الخ ان اراد
ان مراد صاحب المواقف هذا هو كما ترى لانه ح يرجع الى العلم ولا

نزاع للمعتزلة في ذلك يصير موضع النزاع محلا آخر فنقول ان الصفات الكمالية
له تعالى هل هي زائدة قائمة بذاته تعالى كما يقول به الصفاتية او لم يكن
زائدة بل يكون عينا له تعالى كما يقول به اهل الحق وبالجملة هذا
التوجيه لا يكون موافقا لمذهب الاشعري على ما مر سابقا نعم لا نزاع
في ان بقي الكلام النفسي على ما يقول به الاشعري ومعقول له بل يوف
ان يرجع الى العلم وايضا قول صاحب المواقف وترتب الحروف والالفاظ
انما هو فينا لعدم مساعدة الآلة صريح في ان القائم بذاته تعالى
هو مفرد اللفظ لانه لو لم يحمل على مفرد اللفظ لم يكن لقوله وترتب الالفاظ
فينا المقصود لانه لانه اذا حمل على العلم بالالفاظ لم يكن للالفاظ
فيه ترتب ايضا فلا وجه لبيان الفرق بيننا وبين الواجب وبناء
على توجيه المحشي لا يكون مفرد العلم على ما مر سابقا لا مفرد ولم يقل
به الاشعري المذكور المشهور بان الاشعري قائل بزيادة الصفات
الكمالية له تعالى على ذاته على ما سينقله الشارح في شرح قول المصنف و
المعاني والاحوال والصفات الزائدة عينا لكن مع ذلك نقل ايضا
ان الاشعري يقول ان صفاته تعالى لا هو اي لا يكون عين ذاته ولا
غيره ووجه كلامه بان مراده ان صفاته تعالى لا هو اي لا يكون
عين ذاته ولا غيره اي لا يكون غيرا مباينا منفصلا بل يكون تلك

الصفات

الصفات الكمالية قائمة بذاته تعالى فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد
المحشي من قوله ولم يكن به الاشعري لم يقل بالمغايرة بمعنى المباينة ولا انفصال
على ما ذكره الموجه قلت ما ذكره المعترض بقوله فان قيل يمكن الخ لا
يتوقف صحته على كون المغايرة بمعنى المباينة والانفصال حتى يتوجه
عليه ان الاشعري لم يقل به صحة كلام المعترض مبنية على كون المغاير
بمعنى ان يكون ذاتا ولا ذاتيا فالظاهر ان الاشعري يقول بهذا في
صفاته تعالى لانه يقول بان صفاته تعالى معان مخصوصة زائدة على
ذاته تعالى قائمة بذاته تعالى وكان المحشي يفطن بما في كلامه ح
وقال والظاهر ان يكون الاشعري قائلا بذلك القيام لكن بمعنى آخر وهو
ان العلم عند الاشعري صفة واحدة قائمة بذاته تعالى لها اضافات
وتعلقات الى المعلومات كما ان القدرة صفة واحدة قائمة بذاته
تعالى لها تعلقات الى المعلومات لا ان العلم عبارة عن حصول صور الاشياء
في ذاته تعالى على ما يقول به بعض الفلاسفة من المتقدمين و
الى آخر في اختيارات من المتأخرين   من الجواب المذكور اي
من الجواب الذي ذكره الشارح هنالك بقوله وجوابهما انه لا نزاع
في اطلاق اسم القرآن وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك على هذا
المؤلف الحادث   عند المعتزلة فقوله على المعنى المتعارف والمعنى النفسي

للكلام هو الكلام اللفظي ايضا على ما بينهم من الجواب الذي ذكره الشارح رد
الوجهين الاولين للمعتزلة   مراد صاحب المواقف هو انه علم من الدين
ضرورة ان ما بين الدفتين كلام الله تعالى حقيقة يعني اوجد الله
تعالى حقيقة لا مجازا فهو من ضروريات الدين ثم ان كان مطلو
اي ثم اطلاق الكلام على ما بين الدفتين حقيقة او مجازا فلما قال
الاصحاب ان ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى مجازا وحقيقته هو
المعاني فهم من ظاهر كلامهم ان ما بين دفتي المصحف ليس من كلام
الواجب جل شانه وموجد الله ما هو من موجدات ثم انه مخلوق وانما حقيقته
حقيقته هو المعاني فيرد عليهم اعتراض المواقف وهذا الاعتراض
انما يتوجه اذا لم يأول كلامهم واما اذا أول كلامهم كما فعله الشارح
يندفع عنهم وكان صاحب المواقف يفطن بهذا التأويل اشار اليه
بقوله الا انه بعد التأويل يرجع حقيقة ما ذكره فيه يمكن ان ولا
من وجه آخر يجب الاعتراض لكن التأويل المختار ما ذكره صاحب المواقف
مبنيه على اولوية جانبه من وجهين كما ذكره المحقق قدس سره
لما مر لا اشارة اليه من وجهين المذكورين لا ولوية ما ذكره صاحب
المواقف   قد عرفت ما فيه في الحاشية المعنوية قول الشارح
وهو القديم عنه   او فذلك انما يكون خارجا عن حقيقة

قدس سرة

قدس سره توجيه كلام المواقف بحيث يندفع عنه الاعتراض الشارح وحاصل
التوجيه ان الترتب في الالفاظ انما يكون باعتبار الوجود الخارجي
لا باعتبار الوجود الخارجي العقلي ايضا فمراد صاحب المواقف ان
الالفاظ التي فيها ترتب باعتبار الوجود العقلي وفيه ان هذا الكلام حق
لكن لا يمكن حمل كلام صاحب المواقف على هذا لان قوله وترتب الحروف و
الالفاظ انما هو فينا لعدم مساعدة الآلة يأبى عن هذا التوجيه لان
عدم الترتب في الالفاظ باعتبار الوجود العقلي ليس مختصا به
تعالى بل فينا ايضا كذلك فلا وجه ح لقوله انما هو فينا لعدم مساعدة
الآلة فلا بد من الحمل على الوجود الخارجي حتى يصح ذلك بادي
الرأي ان ترتب الحروف والالفاظ باعتبار الوجود الخارجي انما هو فينا
لعدم مساعدة الآلة وح يتوجه ما اورده الشارح عليه بعيد ان المتكلم
متعلق بكلام   وذلك الثاني كون الكلام بمعنى خلق الالفاظ الدالة
على المعاني المقصودة منها ومقصوده رد اثبات كون الكلام بمعنى
الالفاظ المذكورة ورد القياس من لا رأي هكذا الكلام بمعنى
التكلم بالفعل والتكلم بالفعل بمعنى خلق الالفاظ الدالة على المعاني
المقصودة منها قال الشارح وهو عبارة عن خلق الالفاظ الدالة
على المعاني الكلام له معنيان احدهما ما به التكلم وهو الالفاظ

الدالة على المعاني وخلقهما وما يتصف بالصدق والكذب هو الكلام بالمعنى
الاول دون الثاني وفي المبان مسامحة فالاولى ان يقال الكلام عند
المعتزلة عبارة عن الالفاظ الدالة على المعاني الكاذبة قبيح والقبيح يمتنع
ان يصدر عنه تعالى فالكذب في كلامه تعالى لا بمعنى القبيح اصلا و
ان كان مشتملا على حسن فان قيل ان الكلام له معنيان احدهما
التكلم وهو ايجاد الالفاظ الدالة على المعاني والثاني خلق الالفاظ الدالة
على المعاني والايجاد والمتصف بالصدق والكذب انما هو الكلام
بالمعنى الاول والثاني والكلام بالمعنى الاول لا يكون من قبيل صفاته
ما هو من قبيل صفاته انما هو الكلام بالمعنى الثاني وانما الممتنع هو
ان يكون صفات الواجب جل شانه مشتملة على القبيح ولم يثبت انه لا
يجوز ان يكون بعض افعاله تعالى وبعض ما يترتب على ايجاده تعالى
مشتملا على القبيح بل هذا واقع كما في الشيطان فانه شر محض وكالسموم
المهلكة وغيرها لانه لا نزاع في ان الشرور والقبائح واقعة في عالم
الوجود وغاية ما في الباب ان الشرور والقبائح مستندة الى الايجاد
الصادر عنه تعالى بالذات على ما تقرر في مقامه فيجوز ان يكون
الكذب مستندا الى الالفاظ الدالة على المعاني بالذات الى الايجاد
الذي هو من قبيل الصفات بالعرض ولا فساد في ذلك قلت فرق ما

بين

بين ايجاد الالفاظ الدالة على المعاني بالذات على ايجاده الذي هو
من قبيل الصفات بالعرض ولا فساد في ذلك قلت الكاذبة وبين
ايجاد الشيطان المشتمل على القبيح وغيره من الامور المشتملة على القبائح
مثلا المحرق يحمل على النار حقيقة وعلى فاعل النار بالمجاز وبالعرض
وكذا الشر يحمل على المشتمل حقيقة الشيطان حقيقة دون فاعله
واما الكلام الكاذب فكما انه يحمل عليه كاذبا حقيقة فلذلك
يحمل على موجده حقيقة لان الصادق والكاذب يحمل على المتكلم
حقيقة ولا مجازا لان الصادق معناه بالفارسية راست كو در
قول خود والكاذب معناه دروغ كو در قول خود فلو جاز ايجاده تعالى
كلاما كاذبا يلزم جواز حمل كاذب عليه تعالى فيلزم النقص في صفته تعالى
وهو قبيح لان ما يحمل عليه تعالى يجب ان يكون كما لا حيث لا يكون
له نقص بوجه من الوجوه على ما تقرر في موضعه وايضا من كان
حكيما على الاطلاق وقادرا على الاطلاق وعينا يكون جميع الموجودات
تحت قدرته حكم العقل بديهة بان ايجاد الكاذب منه قبيح وان
كان ذلك الكلام الكاذب مشتملا على حسن لا يكون فيها في بعض
الاوقات بالنسبة الى بعض من لم يكن له قدرة كاملة وتكون قدرته
مشوبة بالعجز اصلا ويكون قادرا على الاطلاق وعالما على الاطلاق

وحكيما على الاطلاق فالعقل يحكم بان الكذب فى كلامه قبيح وان كان
مشتملا على حكم ليوافق المدعى هى ان يكون الكذب فى كلامه تعالى
مع بدون قصد الفاء المعنى المقصود منه المراد بالقصد ها هو المقصود
والمفهوم بقرينه قوله مع قصد الفاء المعنى المقصود منه بدون الاعتقاد
المتعلق به . هذا خلاصة مقصود الشيخ المحقق يعنى ان مراد الشيخ
المحقق هو انه لا يلزم من كذب الكلام اللفظى مطلقا كذب الكلام
النفسى لانه يجوز كذب الكلام اللفظى بدون كذب الكلام النفسى
كما فى الصورتين الاوليين اللتين ذكرهما المحشى لكن يرد عليه
ان الصورة الاولى التى ذكرها المحشى لا يتصور بالقياس الى جنابه
جل شانه لانه تعالى عالم جميع الاشياء بحيث لا يعزب عن علمه شئ اصلا
كما مر سابقا فان الصورة الثانية فلا يندفع بما قيل من ايجاد
الحروف مع قصد الالقاء بدون الاعتقاد وبمدلوله صحيح وهو
تعالى منزه عنه لان بعض الحادثين يوجد الحروف مع قصد الالقا
بدون الاعتقاد بمدلوله كما فى صورة الامتحان ولا يبعد ان يقال
بل الصورة الثانية يندفع بان يقال ان كل كلام لفظى قيل مدلوله ان
كان مدلوله مطابقا للواقع كان صادقا سواء كان المتكلم اعتقد
بمدلوله ام لا وسواء اعتقد بنقيضه ام لا وبالجملة لا دخل لاعتقاد

المتكلم

المتكلم فى صدقه وكذبه وان لم يكن مدلوله مطابقا للواقع كان
كاذبا سواء كان المتكلم اعتقد بمدلوله ام لا وسواء اعتقد بنقيضه ام لا لما
كان الكلام النفسى عندهم مدلول الكلام اللفظى فذلك المدلول ان كان مطابقا
للواقع كان الدال عليه صادقا وان لم يكن مطابقا للواقع كان الدال عليه كاذبا
فلا يتصور ان ينفك صدق احدهما عن صدق الاخر وكذب احدهما عن كذب
الاخر لان صدق الكلام اللفظى وكذبه تابع لصدق الكلام النفسى وكذبه
كما بيناه . قد عرفت ان مدلول الكلام اللفظى الخ فيه ان هذا الشرح مبنى على
ما هو المشهور من مذهب الاشعرى ان الكلام النفسى الذى هو صفة قديمة
انما هو المدلول المطابقى للكلام اللفظى واما اذا كان الكلام اللفظى النفسى
عبارة عن الاجمالى ارتفع التخالف بين الفريقين ويصير النزاع لفظيا
فاعلم ذلك كانه اشارة الى دفع ما يتوهم من النقص فى الصفة الا
مما لا فساد فيه الا ترى ان ايجاد العمى والاصم والاشل وغيرهم من المخلوقات
الناقص ايجاد ناقص يحقق وهذا توهم ساقط كما قال العلم الثانى لاول تام
القدرة والحكم والعلم كامل فى جميع افعاله لا يدخل فى افعاله خلل البتة ولا
يلحقه عجز ولا قصور وآفات والعاهات الطبيعية انما هى تابعة للقصور
ولعجز المادة من قبول نظام التام انتهى وبالجملة ليس فى الايجاد نقص و
قصور اصلا بل النقص والقصور انما هو من جهة القابل ولعجز من جانب

الفاعل اصلا ولا دخل في وجوده قطعا واليه اشار في المختصر ما حصله ان جعل
العصفور قد لا يكون فعله ومن المبين ان ليس للماهيات الممكنة في ذواتها
وفي كونها ممكنة سبب ولا في حاجتها الى علة لوجودها سبب ولا يكون
المتضادين متنافيين في الوجود علة ولا يكون كل كاين فاسد علة ولا
لنقص الممكن من الوجود والوجوب لذاته ونقصانه عن رتبته علة ولا
يكون النار محرقة علة ولا يكون المحترق في قبول الاحتراق علة اذ كل ذلك
من مقومات الماهيات وطبايع الامور او من لوازمها ولهذا نظاير
مثل كون احد غايات بعض الموجودات مضرة ببعض الموجودات او مفسدة
له كما ان غاية القوة الغضبية مضرة بالعقل وان كانت هي الجبلة القوة الغضبية
فهذه نقصانات ليست بعلل معدة مترتبة فان نقصان الارض عن رتبة
الواجب لذاته اكثر من نقصان النفس عن رتبته وليس هذه العلة معدة
بل الاختلاف الماهيات في ذواتها فلو كان النقصان في جميع الماهيات
متشابها لكانت الماهيات واحدة وكان ماهيات معا وتلك ذلك
لكن الماهيات تنقاص الى تحت الانواع ثم قال ان النقصان قد يكون من
العلل المعدات الموجبة لنقصان الاستعداد في المادة للمواد لكن يجب
انتهاؤها الى حركة واحدة دورية ازلية ابدية يكون التغير والتبدل
ذاتيا لها لئلا يلزم الدور او التسلسل وهي مثل ومنه ان يكون للمواد استعدادات

متعاقبة

متعاقبة يكون كل واحد منها علة واقية لما هو منها من الحالة وعلة
مرضية لما يحصل بعدها فلا يلزم من حدوث الحوادث على غير تناهيه
فكل ما يصدر عنه تعالى يصدر على وجه لا يتصور اكمل مما هو واقع والا
لكان يصدر وربما هو انقص منه تعالى عن ذلك لترجيح المرجوح على الراجح
او ترجيحه عليه فالواجب جل شانه يظهر بنور الفيض وجود كل ما هو قابل
لفيضانه فالكل من الله تعالى بحسب الوجود كما ينبئ عنه قوله جل شانه
كل من عند الله واما النقايص الواقعة في عالم الوجود فليست الا من جهة
قصور ذاتي غير معلل او من جهة قصور غير ذاتي معلل كما مر تفصيله
ويمكن ان يحمل هذا قوله تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله وما
اصابك من سيئة فمن نفسك والسر في ذلك ان الخير هو الوجود و
الشر هو العدم والوجود لا يكون فايضا الا من جنابه جل شانه والعدم
انما هو مقتضى الفطرة الامكانية وكل خير انما هو من المبدا الفياض
وكل شر ونقص فهو من طبيعة الممكن ومن جانبه الا من جنابه
جل شانه قال الشارح فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل
لذلك الكذب واعلم ان هذا انما يتم لو ثبت ان الكلام النفسي
يكون امرا واحدا قايما بذاته تعالى والحال ان المنهي هو ان الكلام
النفسي عبارة عن مدلول الكلام اللفظي ومدلول الكلام اللفظي يتعلق

بتعدد الكلام اللفظي بل اذا جاز ان يكون الكلام النفسي امورا متعددة
فيجوز ان يكون بعضها صادقا وبعضها كاذبا فما هو صادق يكون صادقا
ابدا وما هو كاذب يكون كاذبا ابدا قوله بتم الدليل ح قال الش كان رجوعا
الى الوجه الاول ولا يمكن ان يتوهم انه نقض الدليل والسؤال منع مقدمة
هي قول الناقض لكنا نعلم ضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه لا على
ما هو عليه وحاصل منعه انا لا نم هذا على الاطلاق لجواز ان يكون
الاخبار لا على ما هو عليه محالا بالقياس اليه نظرا لاستلزام النقص كما
ذكره المستدل في الوجه الاول اجله هنا سند المنع على ما يلزم الرجوع
الذي ادعاه الشارح ... من المنع الظاهر يعني يتوجه المنع على قول الش
لكنا نعلم ضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه لا على ما هو عليه و
تحرير المنع هو ما ذكرناه ... في اخر جواب الشارح يعني ان جواب
الشارح وهو قوله اقول مرجع الصدق والكلاب انما هو في المعنى
دون اللفظ لاح جاريا في الوجهين لانه اذا كان مرجع الصدق
والكذب يكون في المعنى ويكون الكلام النفسي عبارة من مدلول
الكلام اللفظي فلا يتصور كذب الكلام اللفظي بدون كذب الكلام
النفسي غاية ما في الباب ان يكون كذب الكلام اللفظي حادثا بناء
على حدوث الكلام اللفظي وكذب الكلام النفسي قديما بناء على قدم

الكلام

الكلام النفسي والملازمة وعدم الانفكاك انما هو بين اصل الكلام
اللفظي وكذب الكلام النفسي لا بين وصف الكذب لا غير حادثا
الا بما ذكر في الحاشية المنسوبة بقول الش مرجع الصدق والكذب انما
هو في المعنى قد عرفت ما فيه ايضا ... والكذب انما يكون قديما لو كان
القدم في الكذب في الكلام النفسي لان كذب الكلام النفسي حادث
لانه اذا كان الكلام اللفظي حادثا ومدلوله قديما يجوز ان يكون
بين اصل كذب الكلام اللفظي وكذب الكلام النفسي لا بين وصف الكذب
ايضا وهو القدم والحدوث ... لامر في الدليل من انه لا يقوم الحادث
بذاته تعالى والكلام اللفظي يكون حادثا ولا يكون قائما بذاته
تعالى بل القائم بذاته تعالى انما هو مدلول الكلام اللفظي وذلك
يكون قديما قائما بذاته تعالى ... وهو باطل لما مر في الدليل الثاني
الذي في الشرح حيث قال الش لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما
الخ ... ما مر في الحاشية بقول الشارح اقول مرجع الصدق والكذب
انما هو في المعنى وقد عرفت ما فيه ايضا ... الا في العقل اي من
حيث المفهوم والحاصل ان حمل المتهدي على الواجب جاز امكنه من قبل
حمل الذاتيات لان ذاته تعالى يكون مصداق حمل الباقي والمهتدي
وقد عرفت بما سبق ان القول بان الصفات الكمالية عين ذاته تعالى

ليس المراد ان مفهوم عالم قادر مثلا ذاته تعالى لان المفهومات
زايدة على ذاته تعالى بل المراد ان المعبر عنه بهذا المفهوم يكون عين
ذاته لكون المعبر عنه بهذا المفهوم عين ذاته تعالى وقد ذكر
ذلك مبسوطا فيما سبق لكن قول المحشي كان مراده نفي الزيادة في
الخارج لا يخلو عن شيء لان المراد بعينية الصفات انها لا
يكون زايدا في الخارج لان كثيرا من الصفات العرضية للاشياء
لا يكون زايدا عليها في الخارج كالوجود بالقياس الى الممكنات و
التقدم والتاخر بالقياس اليها اللهم الا ان يقال ان هذا مسامحة
في العبارة والمراد واضح واعلم ان الامام الرازي قال في المحصل
مسئلة ذهب ابو الحسن الاشعري واتباعه الى ان الله تعالى باق
ببقاء يقوم به وذهب القاضي وامام الحرمين الى نفيه الحنفي
لنا المعقول من البقاء صفة يقتضي ترجح الوجود على العدم و
هذا انما يعقل في حق ممكن الوجود لا واجب الوجود لذاته حجة
اي يكون رجحان وجوده على عدمه لمعنى والجواب ان ذلك البقاء لا
شك انه باق فان كان باقيا ببقاء اخر لزم التسلسل واما الدور ان
كان باقيا بنفسه وبكون الذات باقية مفتقرة اليه انقلبت الذات صفة
والصفة ذاتا وهو محال ولقايل ان يقول البقاء نفس حصول الجواهر

والزمان

والزمان الثاني فلو افتقر حصول الجوهر في الزمان الثاني الى الباقي لزم
الدور احتجوا بان الذات لم يكن باقية حال الحدوث ثم صارت باقية
فوجب الذات لم يكن باقية حال الحدوث ثم صارت باقية فوجب ان
يكون البقاء زايدا والجواب انه معارض بان الذات كانت حادثة
زمان الحدوث ثم حال البقاء ما بقيت حادثة فيلزم ان يكون الحدوث
صفة زايدة وهو محال لما تقدم فان قلت حق دون نفس الحصول في
الزمان الاول قلت البقاء نفس حصوله في الزمان الثاني انتهى كلامه
قال المص قدس سره في هذا قول وهنا مذهب اخر وهو القول بثبوت البقاء
في الممكنات ونفيه عنه تعالى وبه قال الكعبي واتباعه قوله البقاء
صفة يقتضي ترجح وجوده على عدمه فان هذا الحكم ليس مما يختص
بالبقاء الا ان يكون الترجيح في الزمان الثاني والتحقيق فيه ان
البقاء مقارنة الوجود لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول
وذلك لا يعقل فيما لا يكون زمانيا واعتبر الحكم بكون الكل اعظم
من جزئه فانه لا يمكن ان يقال انه واقع في زمان او في جميع الازمنة
كما لا يقال انه واقع في مكان او في جميع الامكنة واذا كان الحكم كذلك
وعلة الزمان لا يكون زمانيا فكيف هذا فان الاضافة بالبقاء
نوع من التشبيه بالزمانيات واما كون البقاء باقيا او غير باق وان كان

باقيا فبقاؤه اما بذاته او بغيره فحكم الامور الاعتبارية التي توجد في
العقل فقط وينقطع بعدم الاعتبار وقوله وما في الشاهد فليس بمعنى ايضا
اشارة الى ابطال مذهب الكعبي وقوله بل الحدوث فليس بمعنى زائد فهو ابه
ما مر ثم ان كان الحدوث نفس الحصول في الاول فالبقاء حصول في زمان
مشروط بحصوله في زمان قبله والا لم يكن في زمان اخر الا خلاف فيهما
بوجود هذا الشرط وعدمه فقط ومن هذا الاعتبار يتحقق ما قلنا وهو ان
البقاء مقارنة الوجود لاكثر من الزمان واحد بعد الزمان الاول انتهى
بالمالطه ويمكن ان يقال ان البقاء اذا كان حقيقة في الزمانيات فيلزم
ان يكون اطلاق الباقي عليه تعالى مجازا والحال ان الباقي من اسمائه
الحسنى كما ورد في الشرع الشريف فالاولى ان يقال ان البقاء قسمان احدهما
بقاء حقيقي والاخر بقاء زماني والواجب تعالى باق بقاء بمعنى الاول
دون الثاني … بناء على ما مر في هذه الحاشية من قوله لا انتا
على معنى زائد على الوجود … ان لا جزاء لمحال الاخير وهو ان يكون مراد
المصنف فليس نفي الزيادة على الوجود لا انتزاعي … لا يلايم وجه
عدم الملايمة هو ان المتبادر من قول المصنف وجوب الوجود يدل على
الترديد … الوجود فالضمير المجرور … راجع الى الواجب لا الى الوجود فح الملايم بسوق الكلام

والعبارة ان يكون نفي الزيادة المعطوف على الشرطية ايضا بمعنى الزيادة
على الذات لا على الوجود … وبعض الحدوث توضيح النقض ان … الوهم
دليلكم على زيادة البقاء على الوجود يدل على زيادة حدوث على الوجود ايضا و
الحال ان الحادث عبارة عن الوجود المسبوق بالعدم بيان الدلالة ان الحادث
يكون له الحدوث في آن الحدوث وبعد آن الحدوث يكون له الوجود
دون الحدوث فبعد آن الحدوث يتحقق الوجود بدون الحدوث فيكون
الحدوث غير الوجود كالبقاء هذا بيان النقض قيل في بيانه من ان مقصود
الشارح كما ذكره السيد المحقق في شرح المواقف ان البقاء حصل بعد ما لم
يكن والحدوث … الابعد ان كان لانه الخروج من العدم الى الوجود عند الشيخ
لا مسبوقية الوجود يقول ان الحدوث صفة الوجود بناء على انه عبارة
عن مسبوقية الوجود بالعدم انتهى ولا يتوجه على بعض … ان
مقصوده انما يتوجه لو لم … فرض ان الحدوث عبارة عن الوجود لكن
لا نسلم ان الحدوث عبارة عن الوجود لجواز ان يكون الحدوث صفة
للوجود وح يندفع النقض وايضا اذا كان الحدوث عبارة عن الخروج
من العدم الى الوجود لم يتوجه النقض لان الخروج من العدم الى الوجود ليس
نفس الوجود حتى يتوجه النقض المذكور اي في كل من طرفي الذهن و
الخارج فيه شيء لان ذهب اليه الاكثرون هو ان البقاء عين الذات

كالوجود والعلم والقدرة ومعية الصفات في الواجب جل شانه على ما ذكر فالمراد
وانه جل شانه باعتبار ذاته يكون مصداق حمل موجود وعالم وباق وغيرها
لا مصداق حمل وجود وعلم وبقاء على انه جل شانه نفس الوجود ونفس العلم وكذا
نفس البقاء وليس المراد به جل شانه نفس العلم او العالم ونفس مفهوم الوجود
او الموجود لان جميع المفهومات عرضية بالقياس اليه جل شانه بل المراد
ان ما يعبر عنه بالوجود او الموجود وغيره من الصفات هو ذات الواجب
جل شانه وكذا الحال في الانسان بالقياس الى زيد مثلا لان الانسان
الذي يكون ذاتيا لزيد ليس هو مفهوم الانسان بل المعبر عنه بمفهوم
الانسان فالذي يكون ذاتيا للشيء ولا يكون زائدا بالقياس اليه يكون
ذهنا وخارجا جميعا ولا معنى لكون الذاتي ذاتيا في ظرف دون ظرف
لان الذاتية والعرضية انما يكون في نفس الامر لا باعتبار ظرف
الذهن او الخارج وبما ذكرنا ظهر اندفاع قوله ايضا فعليه ان الدلايل
المذكورة الخ لان هذا غير متوجه لان الدلايل المذكورة دلت على
عينية البقاء واذا كان البقاء عينا يكون ذاتيا لا عرضيا فلا يكون
زايدا اصلا لا في الذهن ولا في الخارج ويجيء في كلام المحشي في مبحث
نفي التركيب ان الوجود الحقيقي والوجوب الحقيقي اي ما يعبر عنه الوجود
الانتزاعي والوجوب الانتزاعي عين الله تعالى في الذهن والخارج جميعا

والغرض

والغرض ان ما هو عين الله تعالى في نفس الامر انما هو المعبر عنه بمفهوم الوجود
والبقاء وغيرهما وذلك المعبر عنه يكون عينا له تعالى في الذهن والخارج جميعا
واما المفهوم فهو ليس بعين بل زائد مطلقا لا يكون موافقا ووجه عدم
الموافقة هو ان الدليل الاول لا يدل فيه وجوب الوجود والحال ان المص
قدس سره قال وجوب الوجود يدل على سرمديته ونفي الزائد وفيما ان الشارح
لم يقل ان قدس سره استدل عليه بوجوه حتى يتوجه ان الدليل الاول لا يوافق نفي
ما ذكره المص بل قال الشارح واستدلوا عليه بوجوه مقصود الشارح ذكر الادلة
التي ذكرها القوم في ذلك المطلب وبعض تلك الدلايل التي ذكرها القوم
في ذلك المطلب وبعض تلك الدلايل يوافق لما ذكره المص وبعضها لا
يكون موافقا له وهذا لا يضر الشارح لانه بصدد نقل دلايل القوم
بحث يظهر معنى كلام المص انما صار ذلك البحث هو ان يفهم من ظاهر كلام المص
هو ان معنى قوله ونفي الزائد ان وجوب الوجود يدل على سرمديته وعلى نفي الزيادة
تلك السرمدية على الذات لا على نفي زيادة البقاء على الذات على ما حمله
الشارح فلا يكون الشرح موافقا للمتن وقوله ولعله لما لاحظ الخ توجيه
لكلام الشارح بحيث يندفع ذلك البحث ويصير الشرح موافقا للمتن
لا اثباتها واثبات عدم زيادتها كان السرمدية بمعنى الموجودية ازلا و
ابدا كانت السرمدية اخص من البقاء فكان اثبات السرمدية مستلزما لاثبات

البقاء لان وجود الخاص مستلزم لوجود العالم ولما كانت الدلائل الدالة
على عينية الزمانية وعدم زيادتها دالة على عينية البقاء فكان اثبات عينية
الزمانية مستلزمة لاثبات عينية البقاء وانما قلنا ذلك لان كون البقاء اعم
من الزمانية لا يستلزم ان يكون اذا كان الزمانية عينا وغير زائدة يكون
البقاء ايضا عينا وزائدا لان عينية الخاص لا يستلزم عينية العام و
هو ظاهر لا نا نقول البقاء انما هو البقاء الخ هو طريق المنع و
حاصله انه يجوز ان يكون البقاء عين الوجود الانتزاعي الذي هو
زائد على ذاته تعالى لا عين الوجود الحقيقي الذي هو عين ذاته تعالى حتى
يلزم كون البقاء عين ذاته تعالى فان كان البقاء عين الوجود لا نزاعي
لا يكون عين الذات كالوجود الانتزاعي وفيه نظر لانك قد عرفت ان معنى
عينية الصفات ليس ان مفهوم الوجود والعلم والقدرة وغيرها عين
الذات بل المراد ما يعبر عنه بتلك المفهومات يكون عين الذات فنقول
ان الوجود الانتزاعي وان كان زائدا على الذات لكن المعبر عنه
بالوجود الانتزاعي يكون حال المحال فح يندفع قوله لانا نقول الخ وتم
ما ذكره بعنوان الاثبات الخ وجما ذكرنا سابقا ظهر حال قوله نعم لو كان المراد
بعدم الزمان عدم الزيادة في الخارج لتم ذلك الدليل لان الشارح قد
فيعود الى الوجه الاول حكمه ان يقال ان الكلام في انه لا يصح ان يكون

البقاء

البقاء صفة يعلل بها الوجود وحاصل الاستدلال ان كون الوجود معللا
بغير الذات ينافي وجوب الوجود سواء كان ذلك الغير صفة من صفات
الذات او لا والظاهر ان هذا البيان لا يحتاج الى اخذ كون البقاء
وجودا خاصا ايضا ليتم هذا البيان لان مدار البيان على انه لا يصح
ان يكون لوجود الواجب علة سوى الذات فما ذكره الشارح بقوله لم
لا يكفي في تمامه من ان البقاء وجود الحاصل الخ غير تام من الا على تقدير
تم والنزاع معناه وجوب الوجود يدل على انه لا يجوز ان يكون
الواجب الوجود مشاركا لوجوب الوجود وقد يخ لي برهان لطيف على نفي الشريك
ولا بأس بان ننقله اول لانه يعين سائر البراهين علمتها اولا لا نقل
الاولى ان الوجود وكذا الوجوب من المشتركات المعنوية دون اللفظية
كما قرر في موضعه والثانية ان الوجود وكذا الوجوب عين في الواجب
ليس شي منهما زائدا عليه كما يقوله الصفاتية اذا عرفت ذلك فنقول
لو كان في الوجود واجبان بالذات لكان وجوب الوجود مشتركا بينهما
ولا يجوز ان يكون مشتركا لفظيا كما عرفت بل يكون مشتركا معنويا
واذا كان مشتركا معنويا ولا يخ ان يكون ذاتيا لهما او عرضيا
لهما لا جائز ان يكون عرضيا لانه لو كان عرضيا للزم الاحتياج
حينئذ قيدية او تعليلية والزمان الذي دل على انه لا يحتاج في كل

واجب او عالم او غيرهما من الصفات الكمالية عليه تعالى الى حيثية تقييدية
و لا تعليلية بل ذاته تعالى بذاته مصداق حمل تلك المحمولات وبالجملة قد
حكم البرهان الفاضل بان نسبة تلك الصفات الكمالية الى ذاته تعالى
لنسبة الاضافية الى الاضافات فبقي ان يكون وجوب الوجود فلو اشترك
ذاتان فاما ان يكون جنسا او نوعا او فصلا والكل باطل اما انه لا يجوز
ان يكون جنسا لانه لو كان جنسا لكانت حقيقة وجوب الوجود مبهمة
في مرتبة الذات فلا يكون صفته في مرتبة ذاتها ولا بد لها من
المعين ومن رافع ابهامها وذلك الرافع هو الفصل والفصل خارج عن
حقيقة الجنس فيلزم ان يكون ما يرفع الابهام عن حقيقة وجوب
الوجود خارجا عنها والخارج عنها عن حقيقة وجوب الوجود ممكن
او ممتنع والممتنع لا يصلح كذلك وهو ظاهر ان يكون رافع ابهام حقيقة
وجوب الوجود ممكنا وهو ظاهر البطلان واما انه لا يجوز ان
يكون نوعا فلانه لو كان نوعا لكان له معين خارج عنه ومشخص
خارج عنه والخارج عن حقيقة الوجود اما ممكن او ممتنع وشيء
منهما لا يصلح ان يكون معينا ومشخصا لحقيقة وجوب الوجود واما
انه لا يجوز ان يكون فصلا لان الفصل المشترك لا يصلح ان يكون
فصلا لان الفصل يكون مميز الاشتراكا وايضا لو كان الفصل المشترك

بينهما

١٣٢

بينهما فصلا لكان ما به الاشتراك وما به الاختصاص فيكون كل منهما
مركبا من حقيقة وجوب الوجود الذي هو الفصل ومن غير حقيقة وجوب الوجود
فيلزم ان يكون ما فرض واجبا لا واجبا تماما بل ببعضه فيلزم خلاف
الفرض وهذه المفسدة آتية على تقدير كون حقيقة وجوب الوجود جنسا
او نوعا لانها اذا كانت جنسا او نوعا لكان فردها النوعي والشخصي مركبا
من الجنس وغير الجنس او من النوع وغير ذلك النوع وذلك الغير ممكنا لامتناع
فيلزم الخلف فبحكم البرهان ظهر ان مفهوم وجوب الوجود حيث ان يكون
بازاء الذات وبهويته جميعا او المفهوم الذي يكون بازاء ذلك الشيء
وبهويته جميعا يمتنع ان يتصور له فردان والا يلزم ان يكون المتشخص كليا ونعم
ما قيل كما ان تعدد الواجب بالذات ممتنع بحكم البرهان واعلم ان ما ذكرناه
في امتناع تعدد الواجب بالذات جار بعينه في تعدد العالم بالذات و
القادر بالذات والمريد بالذات وغيرها من الصفات الكمالية
بديهة جلية اي كون الوجود معنى واحدا مشتركا معنويا وكذا كونه
الوجوب معنى واحدا مشتركا معنويا بل هي جلي وقد ذكر القوم ايضا
ان كون الوجود ايضا مشتركا معنويا وكذا الوجوب والامكان وسائر
الامور العامة بل هي جلي   وهو باطل يعني اذ الكثرة لا يجوز
من لوازم الماهية حقيقة واحدة لمعنى ان الحقيقة الواحدة صير منكثرة بذاتها

بلا مدخلية امر اخر وانضمام شئ اخر اليه المطلب الثاني لمعنى الواحد لا يتكثر
بذاته والا لم يوجد واحد منه لان كل واحد منه يكون على طباع ذلك المعنى
واذا لم يكن واحد لم يكن كثرة ايضا لان الكثرة مركب من احاد فاذا فرضنا
ان المعنى الواحد يتكثر بين انه قد ابطلنا الكثرة ضرورة ان لا اقتضا
هذا دفع ما يقال ان ههنا شقا اخر وهو عدم الاقتضاء مطلقا لا التعدد
ولا الوحدة وايضا لا اقتضاء عطف على قوله ضرورة ان لا اقتضاء
فيكون هذا وجها اخر لدفع السؤال المذكور والحاصل انه لو فرضنا
الخ انه لا يقتضي الوحدة ولا التعدد بل يكون كل منهما محتاجا الى الممكن
فيلزم على هذا التقدير خلاف التقدير لان الممكن مستند الى الواجب
فيرجع الى اقتضاء الواجب لان الممكن لا يكون له اقتضاء لم يحصل [اقتضاء الممكن]
بالاستناد الى الواجب وفيه تامل فتامل خرافته الخ هذا برهان
اخذه القوم في توحيد الواجب وتوضيح ذلك البرهان هو انه قد ثبت
ان وجود الواجب عين وجوب الوجود فقط لا وجوب الوجود مع امر
اخر فاذا كان واجب الوجود صرف وجوب الوجود فلم يتصور التعدد
لان كل معنى من المعاني باعتبار مرتبته ومرتبته محضوصة
لا يتصور فيه كثرة اصلا ولا خصوصية لهذا الحكم بوجوب الوجود وغيره
من المعاني لان الانسان باعتبار مرتبة مخصوصة لا يتصور فيه كثرة

ايضا

ايضا فاذا كان كذلك فلا يتصور تعدد الواجب وبهذا القدر يتم
البرهان المذكور ولا يحتاج الخصم الى شئ اخر اصلا فما ذكر المحشي من قوله
لتساوي مراتب الاعداد فوق الواحد الظاهر انه هو تتمة للبرهان
وهو باطل لما عرفت فالحق ان هذا برهان اخر براسه وتوضيحه
ان يقال ان الحقائق اما مادية يكون لها امكان استعدادي او مجردة
والحقائق المجردة يجب ان يكون كل نوع منها منحصرا في الفرد لان مراتب
الاعداد فوق الواحد متساوية بالنسبة اليه فثبوت بعض من تلك المراتب
له دون اخر منها ترجيح بلا مرجح بخلاف الحقائق المادية اي الحقائق
التي لها امكان استعدادي لانه لما كان لها امكان استعدادي يجوز
ان يثبت لها بعض من تلك المراتب دون بعض اخر بواسطة الامكان
الاستعدادي فمن ثبوت بعض مراتب الاعداد فوق الواحد له دون
بعض لا يلزم الترجيح بلا مرجح وهذا الذي ذكرناه ذكره الشيخ في مواضع لا يبين
ان الطبايع التي ليس لها امكان استعدادي يجب ان يكون منحصرة في الفرد
والعجب ان المحشي جعل هذا برهانا براسه في تفسير اية الكرسي حيث قال فيها
ان الوجود الحقيقي الذي عين الذات الواجب الوجود اما ان يمنع تعدده
او لا فعلى الاول قد لزم المطلوب وعلى الثاني الترجيح بلا مرجح لان ذلك جميع
الاعداد ترجيح بلا مرجح وهو مع نفيه ولا ولا الذي هو مستلزم للمطلوب

انتهى لما له فبان تساوى نسبة جميع مراتب الاعداد فوق الواحد هو ما ذكرنا
وبجملة الخ هذا دفع ما يقال ان الحق الذى ثبت بالبرهان هو ان
يكون حقيقة وجوب مقتضية للوحدة وهذا لا يوافق التحقيق لان وحدة
الواجب ووجوده وساير الصفات الكمالية عين ذاته لان الواجب
ما يقتضى لذاته وجوده او وحدته او غيرهما من الصفات كما هو المشهور
عند الجمهور وحاصل الدفع ان المراد من اقتضاء الوحدة هو انه
موجود بلا تركيب لا اقتضاء شىء شيئا اخر او نفسه وايضا صرف
صرف الوجود الخ الفرق بين هذا وبين ما ذكره قبله بقوله وايضا حقيقة
وجوب الوجود للبواقى باعتبار اجزاء الزمان فى وجوب الوجود فى
السابق وههنا فى نفس الوجود والبرهان واحد فى كلتا الصورتين
من لوازم نفى الكثرة كون الوحدة على قسمين احدهما ما يكون سلب الكثرة
من لوازمه مثل ما يقال لزيد وعمرو واحد فان زيد وعمرو يكون امر
وجودى هو جهة الوحدة بينهما مع سلب الكثرة عن زيد وعمرو لان
الانسان المشترك بينهما هو وحدتهما وبهذا الاعتبار من لوازم
الوحدة لان سلب الكثرة متاخر عن تحقق ذلك الامر الوجودى المشترك
بينهما فهذا القسم من الوحدة لا يتصور الا فى الاشياء التى لها كثرة ولو
باعتبار كالعقول فان فيها كثرة ايضا لانها لها جنسا وفصلا وثانيهما

مايكون

ما يكون الوحدة الصرفة التى لا توجد فى الممكنات لان كل ممكن زوج
تركيبى فالوحدة التى فى الممكنات بالحقيقة هى المسامحة وليست وحدة
حقيقية والوحدة الحقيقية هى ما فى الواجب جل شانه وتلك الوحدة
المحضة الصرفة من لوازم سلب الكثرة لانه لم يتحقق سلب جميع وجوه الكثرة
واقسامها لم يتحقق الوحدة الصرفة المحضة فالوحدة الصرفة المحضة من لوازم
سلب الكثرة بهذا المعنى وبالجملة جميع براهين اثبات وحدة
الواجب الخ يعنى جميع براهين التوحيد يتوقف على مقدمتين احدهما
كون الوجود وكذا الوجوب معنى واحدا مشتركا معنويا لا لفظيا
والاخر كون عينا له تعالى يعنى قوله على اتحاد هو اتحاد الوجود
والوجوب مع ذاته تعالى وقوله وحدة حقيقة الوجود هو كون الوجود
معنى واحدا فيما سبق يعنى قد مر فى مبحث الامور العامة تنبيهات
كثيرة على كون الوجود معنى واحدا مشتركا معنويا بابلغ اتضاح
اشعار الشارح لمن الطرس هذا الكلام ان هذه الشبهة مما ابداها
ابن كمونة وليس كذلك لان تلك الشبهة مذكورة فى كتب الشيخ وغيره
ايضا ويمكن ان يقال ان المراد من الابداء الاظهار وحسبة الاظهار
وان كان غيره ايضا ويمكن ان هنا لظهورها لتوغله فى تلك الشبهة
وكثرة بحثه عنها فالحاصل اقول هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق

تلخيص نعم ما اورده انه ان بقى ان الوجوب الوجود وكذا الوجود وكذا الوجوب
له مفهوم وما يعبر عنه بهذه المفهومات ولما كان ليس للبشر ولا للعقول
ادراك الواجب فلا يحصل في العقول والنفوس الا هذه المفهومات و
لهذه المفهومات يكون معبر عنه في الواقع والكلام انما هو في
المعبر عنه بهذه المفهومات لا في هذه المفهومات لا يمنع ان وجوب الوجود
وكذا الوجود عين له تعالى ليس مراده الى مفهوم الوجود ومفهوم الوجوب
عين له تعالى لان هذه المفهومات مخلوقة للعقل اذا عرفت ذلك
فاعرف ان غرض المستدل هو ان المعبر عنه لمفهوم وجوب الوجود بمعنى
واحد بناء على نفي الاشتراك اللفظي فذلك المعنى الواحد لا يخلو من ان
يكون حقيقة شخصية متشخصة بذاتها ويكون تشخصا عينيا او حقيقة
كلية تكون لها افراد وتشخصات زائدة فعلى الاول امتنع التعدد وعلى
الثاني فلا يخلو اما ان يكون طبيعة نوعية او جنسية او لا هذا
ولا ذاك بل يكون طبيعة عرضية فعلى تقدير كونها طبيعة نوعية او
جنسية يكون لها تشخص زائد وتعين زائد فذلك التعين
الذي به امتياز احد الفردين عن الاخر لا يخلو من ان يكون معللا
بتلك الطبيعة الكلية اما بذاتها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل
فلا وجوب بالذات وعلى تقدير كونها طبيعة عرضية يلزم ان لا يكون الواجب

بالذات

بالذات واجبا بالذات في مرتبة الذات فان قيل للشارح ان يقول ان طبيعة
وجوب الوجود طبيعة نوعية او جنسية ويكون افراده متعينة ويكون تعين
كل فرد نفس ذات ذلك الاخر وزائدا بالنظر الى الطبيعة الكلية فلا يلزم
المحذور اصلا قلت بناء على ذلك الفرض يكون كل فرد منها له ماهية كلية
وتعين يكون كل شيء يكون له ماهية كلية وتعين كل شيء يكون له ماهية
كلية وتعين يكون تعينه عارضا بالنسبة فيجب ان يكون العلة اما
الطبيعة المعروضة لذلك التعين او امرا خارجا على حدة فيلزم الاحتياج
وعلى الثاني يلزم ان لا يكون ما فرض واجبا بالذات وبالجملة الشيء
الذي له ماهية كلية وتعين وتشخص والتعين يكون جزءا له ولا
يصح ان يكون الشيء علة لجزئيه   تحقيق من توحيد اي تحقيق
توحيد الوجود الحقيقي بسبب ملاحظة الموجودات بمعنى ان مفهوم
الوجود لما كان مشتركا معنويا بين الموجودات المفهوم الواحد لا يجوز
ان يكون بازاء معان مختلفة لانه لا يكون المفهوم الواحد الا بازاء
معنى واحد لان العقل يحكم بديهة بان الامور المختلفة المتباينة لا
يكون منشأ ومبدأ ومناط الحصول معنى واحد بعينه منها في
العقل بل المفهوم الواحد لا يمكن ان ينتزع منها لانه اذا كانت تلك
الامور المشتملة على امر واحد يكون مشتركا بين تلك الامور المختلفة

او يكون تلك الامور منتسبة ومرتبطة الى امر واحد او امور متشابهة
ويمكن ان يقال ان الوجود وكذا الموجود مشتركا معنويا فيكون معنى
واحدا منتزعا من الموجودات ويصح ان يكون خصوصية شيء من الممكنات
لها مدخل في ذلك المفهوم الانتزاعي والا لما صح انتزاعه بدونها واذا لم يكن
لشيء من الخصوصيات مدخل فلا بد ان يكون ما بازاء ذلك المعنى امرا آخر
خارجا عن الموجودات الممكنة بناء على انه لا يكون لشيء من تلك الخصوصيات
مدخل في ذلك المفهوم ويجب ان يكون ذلك الامر الآخر واحدا ايضا لانه
لا يجوز استناد امر واحد الى امور متكثرة لا على سبيل الاجتماع ولا
على سبيل التعاقب التعقبي لانه اذا فرض ان امرا واحدا يكون مستندا الى
امرين فنقول لا يخلو ان يكون خصوصية شيء من تلك الامرين لها
مدخل في ذلك الامر المستند اولا فان كان لها مدخل فكيف يتصور
وجود ذلك الامر المستند بدونها وان لم يكن لشيء من الخصوصيات
مدخل فلا يكون شيء من الخصوصيتين علة للامر المستند الا العلة
هي القدرة المشتركة بينهما وهو امر واحد ومن هذا المسلك بعينه ظهر
بطلان ما اشتهر بين الجمهور ومن اللازم قد لا يكون اعم فاكتف
مما ذكرنا اثبات الواجب وتوحيده معا واكتف ايضا انه يعبر عنه
بمفهوم الواجب والانتزاعي وهو الوجود الحقيقي يكون واحدا

ما توجد

ما توجد باعتباره كلاهما عبارة عن المؤثر والموجودات والضمير المرفوع
المؤنث المستتر في توجد بصيغة المجهول راجع الى الموجودات والضمير
المجرور في اعتباره راجع الى ما يعني ان الحكم بكون الموجود واحدا
بل هي حد شيء يتحقق بملاحظة ما توجد باعتباره ويمكن ان يكون
هذا مع قوله بملاحظة الموجودات اشارة الى البرهان المشهور المسطور
في زبر القوم على ما تقرر واعلم ان القوم مسلكان في توحيد الواجب
جل شانه احدهما اثبات توحيد اله العالم وثانيهما اثبات توحيد
الاله من دون التقييد بالعالم وقد سلك المعلم الاول بين المسلكين
اما المسلك الثاني فقد علمت واما المسلك الاول فهو ان يستدل
بوحدة العالم على وحدة اله العالم اما الاستدلال على وحدة العالم
فهو ان يقال ان الاشياء الواقعة قسمان احدهما ما يكون بسيطا
لا اجزاء له في الخارج وثانيهما لا يكون كذلك بل يكون جزء خارجي وهذا
القسم ينقسم قسمين احدهما ما لا يكون فيما بين اجزائه افتقار اصلا
وثانيهما ما يكون فيما بين اجزائه افتقار اما في وجود بعضها الى
بعض اجزاء او في صفة من الصفات غير الوجود او في الاثار ولاجل ان
وعلى جميع التقادير يكون الاجزاء يرتبط بعضها ببعض وينتفع بعضها من
بعض بحيث لا ينتظم حال بعض بدون اخر كما في اعضاء حيوان واحد

كالانسان مثلا فان محل علم التشريح عرف انه لا ينتظم حال بعض اعضاء
الانسان الواحد بدون بعض اخر منها ولهذا يتالم بعض الاعضاء بتالم
بعض ويلتذ بالتذاذه وقد عرفت فاعلم ان من لاحظ العالم من اول
الجزء الى اخره وجد ان بين اجزائه ارتباطا بحيث يكون جميع الاجزاء
في سلسلة واحدة ولهذا قال بعضهم ان مجموع العالم بمنزلة حيوان
واحد اجزاؤه بمنزلة اعضاء حيوان واحد واما الاستدلال على وحدة
العالم على وحدة اله العالم هو ان اجزاء العالم لما كان بعضها مرتبطا
ببعض بحيث يكون جميع الاجزاء في سلسلة متسقة النظام كثير الفوائد
المصلح يحير العقول والاوهام ويعجز عن بيانه اولو الفوائد والسن
الاقلام بالحدس ان فاعلها وصانعها لا يكون الا واحدا ولو لم
يكن صانعها واحدا لما كان العالم واقعا على هذا الانتظام بل
كان فيه خلل وفساد وعلى هذا حمل قوله تعالى لو كان فيهما الهة
الا الله لفسدتا ونظير هذا ما ذكر القوم في اثبات علم الواجب من
ان فاعل الافعال المحكمة والمتقنة يعلم بالبديهة انه عالم   لا يتصور
انفصال بين الذات ومفهوم الواجب وذلك لانه اذا كان المراد
بمفهوم الواجب المعبر عنه بمفهوم الواجب الانتزاعي فحينئذ لا يتصور
انفصال بين طبيعة الواجب بهذا المعنى وبين فرده لان البرهان قد حكم

بان فرد الواجب لا يكون الا صرف طبيعة الواجب ولا يتم يلحق بها العوارض
الخارجة عن تلك الطبيعة ويحصل الفرد   مفهوم الواجب الانتزاعي و
ليس ترديد المستدل في مفهوم الواجب الانتزاعي الذي يكون زائدا على الذات
حتى يتصور قسم خامس بل الترديد فيما يعبر عنه بمفهوم الواجب الانتزاعي
وهو عين الذات ولا يتصور انفصال بعينه وبين الذات كما علم فلا
يتصور قسم خامس   بين الوجوب والتعين مراد المستدل بالوجوب
هنا هو المعبر عنه بمفهوم الوجوب الانتزاعي والحاصل انه لو تعدد
الواجب لكان لكل من الواجبين وجوب حقيقي هو المعبر عنه بمفهوم الوجوب
الانتزاعي وتعين ايضا ولا يتصور التكثر والتعدد   والتعين
مراد المستدل بالتعين هنا ليس تعينا ما اي كل من تعين هذا
الواجب مثلا على ما ذكره المحشي فحاصل كلامه ان هذا الواجب مثلا
له وجوب وتعين خاص فلا بد من ان يكون بين الوجوب وبين ذلك
التعين وجوب ام لا فان لم يكن بينهما لزوم خارج بل جاز انفكاكهما
لزم جواز وجود التعين بدون الوجوب وهو باطل لان التعين بدون
الوجوب ممكن فيلزم امكان ما فرض انه واجب وان كان بينهما لزوم
احد من الاقسام المذكورة لكن في هذا التوجيه نظر لان المستدل لو اقتصر
على هذا لكان دليله تاما لكن لم يقتصر لانه قال لزم جواز الوجوب

بدون التعين وهو محال لان كل موجود متعين وهذا القول ناظر الى نحو حمل
التعين على تعين ما لينتظم قوله وهو محال لان كل موجود متعين وانما قلنا
انه ناظر الى ذلك لانه لو حمل كلامه على تعين خاص فلا ينتظم قوله وهو محال
لان كل موجود متعين لانه اذا فرض انه لا لزوم بين الوجوب والتعين
الخاص فاللازم ح هو جواز تحقق الوجوب بدون هذا التعين وذلك التعين
والى ما ذكرنا مفصلا يشير المحشي ره بقوله نعم يرد الدليل المذكور الخ لكن
الظاهر من كلام المحشي هو انه يلزم الاستدراك فلا يكون ما ذكرنا في كلام
المستدل بناء على التوجيه المذكور فيكون التوجيه مستلزما للاستدراك
وانما ما ذكرنا من ان الكلام المستدل يابى عن ذلك التوجيه لا انه
يلزم الاستدراك فلا يكون ما ذكرنا مفصلا راجعا الى بحث المحشي بل هو
بحث اخر براسه   لزم تقدم الوجوب على نفسه لانه اذا كان الوجوب
بالتعين يكون الوجوب معلولا للتعين علة له والعقل يحكم بتقدم العلة
على المعلول بالوجوب لان العلة تجب وما لم تجب لم يجب المعلول بها ولا فرق في
ذلك بين كون العلة والمعلول موجودين في الخارج او في نفس الامر غاية
ما في الباب انه لو كان المعلول موجودا في الخارج يكون تقدم العلة
على المعلول بالوجوب بحسب التحقق من الوجود لا الوجود الخارجي اذ لا
معنى لقول الشارح ان تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب انما هو

الخاص لا بدون ذلك التعين مطلقا لا خصوصه بدل

على

١٣٨

على تقدير كون المعلول موجودا خارجيا اذا عرفت هذا فنقول ان التعين اذا
كان متقدما بالوجوب على الوجوب السابق فان كان عين الوجوب اللاحق يلزم
تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره ننقل الكلام اليه ونقول لا يخلو من ان يكون
بينهما لزوم ام لا الى آخر الكلام فيلزم التسلسل او تقدم الشيء على نفسه فالاولى
عدم الاقتصار على لزوم تقدم الشيء على الشيء على نفسه   وان كان تعين
بالوجوب الخ الظاهر من هذا ان مراده من التعين التعين المعين لا تعين
ما لان كون تعين ما مستندا الى الوجوب مسلم لكن الوجوب لا يتحقق
بدون ذلك التعين فلو تحقق فرد آخر فلوجوب غير ذلك الفرد يلزم اجتماع
التعين في ذلك الفرد الاخر فيلزم ان يكون الشخص الواحد بتشخصين وهو
محال   وكذا المنع الثاني حاصل المنع هو انه لا يلزم من تقدم التعين
بالوجوب على وجوب الذات تقدم الشيء على نفسه لان ههنا وجودين
وجوب التعين والاخر وجوب الذات فالمتقدم هو وجوب التعين و
المتأخر هو وجوب الذات فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه ولكن لو نقل
الكلام الى وجوب التعين كما ذكرنا يلزم تقدم الشيء على نفسه او التسلسل
لا اندفع المنع الثاني ايضا   لان وجوب الذات ليس الخ حاصله ان
وجوب الذات ليس الا عين وجوب وجود الذات لان معنى وجوب
الذات هو ان وجودها واجب الذات لا ان يكون وجوب وجودها

يحقق انعدام الذات وهو ظاهر و وجوب وجود الذات عبارة عن
الوجود المتأكد الذي هو الوجود الحقيقي فوجوب وجود الذات هو الوجود
الحقيقي وبدون وجود الحقيقي لا يكون الا العدم فلو كان وجوب وجود
الذات الذي هو عين الحقيقي معلولا لما لزم تقدم الشيء على نفسه
وهو مراد بالتعين الواحد المعين فقد عرفت ما فيه فتذكر مجازا
انفكاك التعين اي مجاز انفكاك التعين المعين عن الوجوب فيجوز
وجود التعين بدون الوجوب وهو باطل لان التعين بدون الوجوب
وهو باطل لان التعين بدون الوجوب ممكن فيلزم خلاف المفروض
ولعل اللزوم [illegible] التلازم عند الشارح حاصله ان استدلال المستدل
لا يكون مبنيا على وجوب تحقق التلازم بين الوجوب والتعين حتى يحتاج
المستدل في اثبات التلازم بين الوجوب والتعين ان يقول انه لا يجوز
وجود التعين بدون الوجوب ولا وجود الوجوب بدون التعين حتى
يتوجه عليه ما اورده الشارح بل يكون مبنيا على وجوب اللزوم لانه
لو لم يكن بين الوجوب والتعين لزوم فيصح وجود احدهما بدون الآخر
فيجوز وجود التعين بدون الوجوب وهو يستلزم امكان ما فرض انه
واجب فيلزم ان يكون بينهما لزوم وفي نفي اللزوم يكفي جواز وجود التعين
بدون الوجوب ولا يحتاج الى العرض جواز تحقق الوجوب بدون التعين

حتى

حتى يرد ما اورده الشارح وفيه نظر لان الشارح لم ينفه عند اللزوم
بالتلازم لان المستدل اخذ في دليله جواز تحقق التعين بدون الوجوب
وكذا جواز تحقق الوجوب [illegible] يتوجه على ما ذكره المستدل
وما ذكره المحشي يكون دليلا اخر برأسه لانه اسقط بعض مقدمات الدليل
المستدل بل اسقط المقدمة التي هي مناط البحث ثم ومما ذكرنا ظهر انه
لاشتباه منعكس يمكن اعتبار كل من اللزوم والتلازم حاصل
انه يمكن اثبات اللزوم بين الوجوب والتعين وكذا يمكن اثبات التلازم
بينهما بما ذكره المحشي لان ما يجب ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم
لانه لو لم يكن بينهما لزوم يلزم جواز وجود احدهما بدون الآخر فلا بد
من علة لمقارنة احدهما للآخر الى آخر الكلام فان قيل اذا لم يكن تلازم
فلا يلزم جواز تحقق احدهما بدون الآخر لجواز تحقق اللزوم بينهما فلا
يصلح انه يجوز تحقق احدهما بدون الآخر قلت التلازم له فردان
احدهما ان يكون المتلازمين علة للآخر وثانيهما ان يكون المتلازمين
معلولين لامر ثالث والثاني لا يتصورها هنا فتعين الاول وح لا يمكن
تحقق اللزوم بدون التلازم فتبصر ولا خفاء في توجيه النظر
الايراد الذي اورده الشارح على الدليل الاول وذلك لا يرد
وهو ان يقال لم لا يجوز ان يكون في الوجود واجبا بالذات يكون كلهما

بجهولا ويكون تعين كل منهما بذاته فح للمعترض ان يقول ان اريد التعين
الخاص فهو لا يكون بالوجوب بل بالذات ولا ينفك عن الذات اصلا وان
اريد بتعين ما هو لطبيعة الوجوب ولا ينفك عنها وو دفعه ما مر
ويمكن ان دفعه بوجه اخر وهو انه لو تعدد الواجب بالذات العياذ
بالله فلا بد ان يكون هناك وجوب وتعين لكل واحد منهما لان
الوجوب معنى واحد بناء على ثبوت الاشتراك المعنوي ولا يتصور في شيء
من المعاني تكثر الا بانضمام امر اليه فلا بد من انضمام التعين الى
الوجوب ليحصل بانضمام كل تعين فرد من الواجب فالتعين يكون جزء الفرد
الواجب فلا يكون التعين مستند الى الفرد والا يلزم كون الشيء علة لجزئه
وهو باطل وايضا نقول ان التعين المنضم الى الوجوب يكون امرا خارجا
عن الوجوب وكل امر خارج عن الوجوب اما ممكن او ممتنع والممتنع
لا يجوز ان يكون في الواجب مركبا من الواجب والممكن فلا يكون
ما فرض انه واجب واجبا بتمامه بل ببعضه فالواجب بالذات هو ذلك
لا المركب فلم يتكثر الواجب بالذات وبعبارة اخرى فان قيل التز
لا ترد في هذه العبارة وهو قوله ان كون الواجب الوجود وكونه هو
اما ان يكون واحدا الخ مذكور في العبارة السابقة فلا يصح
ان يقال وبعبارة اخرى لان هذا انما يصح اذا كان الفرق بين الاول

والثاني

والثاني بالعبارة لا بالمعنى ايضا قلت هذا التنزل لا دخل في الثاني وهو مفاد
ما ذكره سابقا بقوله فاما ان تعين وجوب الوجود على سبيل الوجوب كونه صفة
بهذا الشيء فلا يوجد في غيره فهو هذا الواحد بعينه لانه لما كان وجوب
الوجود معنى واحد فاذا كان التعين والحصول من عين ذلك المعنى فلا يتصور
ان يكون لذلك المعنى حصصان وتعدد يلزم ان يكون التخصص الواحد تخصصين
وهو باطل بالبديهة بما تركب واعلم ان ما سبق في برهان بما هو
في اثبات وحدانيته تعالى اي عدم انقسام واجب الوجود بالذات الى
الافراد والجزئيات والابحاث الاتية انما هي في اثبات احديته الى الوجود
بالذات يعني ان الواجب بالذات لا يكون ذا جزء اصلا ذهنيا ولا خارجيا
والكثرة المنفية في الواجب جل شانه منحصر على اقسام ثلثه كثرة قبل الذات
وهي الكثرة التي يكون باعتبار التركيب من الاجزاء سواء كانت ذهنية
او خارجية وكثرة مع الذات وهي الكثرة التي يتصور باعتبار الماهية
الوجود وكثرة بعد الذات وهي الكثرة التي يتصور باعتبار الانضمام
الى الذات الحقيقية والصفات فاذا انتفيت الكثرة عنه تعالى باقسامها
الثلثة ثبت احديته تعالى وكلام الشيخ في برهان الشفاء يدل على ان الاحدية
هي عدم قبول القسمة الى الاجزاء والجزئيات والصفات الزائدة بذاته
وعدم التحليل الى الماهية والوجود فلا بد لاثبات الاحدية من نفي الكثرة

الثلثة كما ذكرنا لكن المفهوم من كلام المحقق الدواني هو ان اثبات اجزائه
انما ينفي الكثرة باعتبار الاجزاء اي الكثرة قبل الذات فقط فتأمل واعلم
ايضا ان نفي الثلثة المذكورة يمكن بان يقال ان الواجب الوجود يجب
ان يكون عين الوجود لانه لو لم يكن عين الوجود لم يكن الوجود
في مرتبة ذاته واما ما لم يكن في مرتبة ذات شيء فثبوته له لا يكون
الا من علة فلابد لثبوت الوجود من علة فتلك العلة اما ذاته
وهو باطل لان شيئا ما لم يكن محض فانه بالوجود لم يتصور ان يكون علة
لشيء ما من الاشياء او غيره فيلزم ان يكون ما فرض انه واجب
بالذات لا يكون واجبا بالذات فاذن يلزم ان يكون نفس طبيعة
الوجود فلا يكون هناك ماهية و وجود بل نفس الوجود فقط وبعد
ذلك نقول لا يتصور في طبيعة الوجود والتعدد باعتبار حصول
الجزئيات لها كما مر ولا التكثر باعتبار الاجزاء مطلقا سواء كانت ذهنية
او خارجية لانه لو فرض ان لها جزء فلابد ان يكون جزؤها غيرها
لان الشيء لا يتصور ان يكون جزء نفسها فذلك الجزء الذي يكون غير
طبيعة الوجود وجزء لها يكون متقدما بالوجود بحسب التعقل على ما هو
جزء له فيلزم جواز تقدم الشيء على نفسه فلزم نفي الاجزاء مطلقا ولما
اثبات عينية سائر الصفات الكمالية من الوجود فقد عرفت سابقا

نظر

نظرها ذكرنا نفي الكثرات الثلثة واستدل المعلم الثاني في الفصوص على نفي التركيب في
الواجب لذاته بان وجوب الوجود لا ينقسم باجزاء القوام مقداريا كان او
معنويا والا لكان كل جزء منه اما واجب الوجود وممكن واجب الوجود واما غير
واجب الوجود وهو اقدم بالذات من الجملة فيكون الجملة ابعد من الوجود انتهى
كلامه واعلم ان حاصل الشق الثاني ان كل ما هو جزء الشيء حقيقة لا مسامحة
كالاجزاء المقدارية فان جزئيتها لا يكون الا مسامحة كما تقرر في موضعه يجب
ان يكون متقدما بالوجود بحسب التعقل على ما هو جزء له فاذا فرض ان غير الواجب
يكون جزءا له فلابد ان يكون ذلك الغير متقدما على ما هو جزء له بالوجود
ويكون اقرب الى الوجود بالقياس الى ما هو جزء له مع كون ذلك الغير ممكنا
لان الممتنع لا يجوز ان يكون جزء الموجود الخارجي فيلزم ان يكون الممكن متقدما
على الواجب بالذات بالوجود ويكون اقرب الى الوجود بالقياس الى الواجب
بالذات وهذا لان البرهان قائم على خلافه وايضا اذا فرض ان الشيء
يكون واجب الوجود فلا معنى لكون شيء اخر اقرب منه الى الوجود لانه
ليس شيء اقرب الى الوجود من الواجب بالذات واما ان الواجب بالذات
يكون له اجزاء مقدارية فظاهر البطلان لان الاجزاء المقدارية
لا يكون الا المتصل الواحد والمتصل الواحد يلزم ان يكون جسما او جسمانيا
ولما كان بطلان هذا في غاية الظهور لم يتعرض لبيان بطلان هذا و

تعرض لبيان بطلان ما هو حق البطلان وبما وجهنا كلام المعلم الثاني
اندفع عنه ما اورد عليه المحقق الدواني في رسالة اثبات الواجب الجديدة
بعد ما نقل كلام المعلم الثاني بقوله وانا اقول هذا الكلام مظلم لان الاجزاء
التحليلية للشيء ليس لها تقدم على الشيء لان ذلك الشيء بسيط لا يسبقه
وجود تلك الاجزاء فتلك الاجزاء اجزاء ذاتية له فلا يلزم تقدمها
عليه بحسب الوجود الخارجي انتهى ووجه الدفع ظاهر لان كلام المعلم
الثاني مبني على ما هو الحق حقيقة لا مسامحة حتى يرد عليه ما اورده
ثم نقل في ذلك نقل الجواب الذي ذكره صدر المدققين وتبعه غياث
المدققين وحاجي محمود التبريزي مع رد ذلك الجواب بقوله و
القول بان ذات الجزء التحليلي متقدم على البسيط بمعنى ان العقل اذا
لاحظ الكل وذلك الجزء الى الوجه يحكم بتقدم ذات الجزء عليه وذلك
لا ينافي تأخر وصف عنه فذات الجزء متقدم ووصف الجزئية متأخر
لا يجدي في اثبات ذلك المطلب لان ذات جزء التحليلي امر انتزعه العقل بنحو
الوهم من المتصل فان اريد بذاته هذا المعنى فهو ليس متقدما على
المتصل في الوجود الخارجي وان اريد به ما منه هذا الجزء وما انتزع
منه فهو ذلك المتصل نفسه فلا يتقدم على نفسه انتهى وبالجملة ان المتصل
الواحد ما لم ينفصل الى الاجزاء لم يكن هناك الا ذات واحدة لا ذوات

واذا

١٤٢

واذا انفصل الى الاجزاء فقد انعدمت الذات الواحدة وحدثت الذوات المتعددة
فلم يتحقق ذات واحدة مشتملة على الذوات المتعددة وبعد تلك المراتب في
تلك الرسالة ويمكن الاستدلال على هذا المطلب بانه لما كان الواجب لذاته
والوجود المتأكد مجرده التحليلي اما وجود متأكد او امر آخر وعلى الاول يلزم
كونه واجبا لذاته بناء على ما سبق وعلى الثاني يكون ذلك الجزء ممكنا لذاته
لان ما عدا الوجود المتأكد لا يكون واجبا وقد تقرر عندهم ان الجزء التحليلي
لا يخالف الكل في الحقيقة قال بهمنيار في التحصيل اعلم ان الماء والجسم لا يصلح
ان يكون بينهما وحدة بالاتصال حقيقة فان الموضوع المتصل بالحقيقة جسم
بسيط متفق بالطبع انتهى والحكماء ردوا مذهب ذي مقراطيس بان الاجزاء
الفرضية لتلك الاجسام تشارك الكل في الحقيقة وتشارك باقي الاجزاء
الفرضية فيها فيصح عليها من الافتراق والالتصاق ما يصح على غيرها اذا عرفت
هذا فنقول ما يتصور ان يكون جزء تحليلي يلزم ان يكون له جزء خارجي لم
فيكون الواجب لذاته مفتقرا الى الجزء الخارجي هف بيان الملازمة ان
ذلك الجزء ان كان وجودا متأكدا كان واجبا لذاته فيكون موجودا
بالفعل لا جزء تحليليا مع انه يلزم تعدد الواجب ان كان غير الوجود
المتأكد يكون ممكنا لذاته فيغاير الكل بالحقيقة فيكون جزءا خارجيا
ايضا لا تحليليا مع انه يلزم منه تركب الواجب من الممكن وهذا هو تحقيق

ما قاله المعلم الثاني انتهى كلامه وفيه بحث لان النزاع انما كان في
تقدم الجزء التحليلي على الكل لان المعلم الثاني لما ادعى ان الواجب لو كان له
جزء للزم احد المحذورين اما تعدد الواجب واما الا قدامية المذكورة
فالمعترض اعترض عليه بان الاقدامية لا يلزم على تقدير كونه تحليليا وما
ذكره الموجه لم يلزم منه اثبات تلك المقدمة الممنوعة فالاعتراض بحاله وايضا
لا يخفى على المصنف ان هذا التوجيه بعيد كل البعد عما قاله المعلم الثاني وايضا
ما ذكره بقوله ونفرد عندهم اي الجزء التحليلي الخ ان اراد ان هذه المقدمة
مسلمة عندهم بيسر لانه لا يقاحل لنا وان اراد انها مبنية فلا بد
لها من البيان لان لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الحقائق المتباينة
لها اتصال واحد ونظير ذلك ما ذكره المتأخرون من ان ما فيه الحركة اذا
كان كيفا فهنا كيفية بسيطة متصلة صالحة لان ينقسم الى كيفيات
مختلفة الحقيقة فادعاء خلاف ذلك يحتاج الى البرهان لان العقل
لا يحكم في بادي الرأي من ان يكون للاجسام المختلفة الحقيقة اتصال
واحد وبسط بيان بطلان ان يكون للحقائق المتباينة اتصال واحد
وبطل ما ذكره المتأخرون من ان ما فيه الحركة اذا كان كيفا يجوز
ان يكون الكيفية الواحدة البسيطة منقسمة الى كيفيات الحقيقة
نعالج في حواشينا على كتاب الامامات كتاب افق المبين واستدل

الشيخ

١٣٤

الشيخ في النجاة على بطلان تركب الواجب بالذات من الاجزاء وحاصله ان
الواجب لذاته لا جزء له والا لامكن الواجب لذاته لكن التالي باطل فكذا المقدم
واما بطلان التالي فظاهر واما الملازمة فلان كل ما هذا شانه
وصفته كان ذات جزء منه ومفهومه ليس هو ذات الجزء الاخر ومفهومه
ولا ذات المجتمع ومفهومه وح اما ان يصح لكل واحد من جزئيه منفردا وجود
منفردة لكن لا يصح للمجتمع وجود دونهما فلا يصح له هذا من المجتمع و
لا الاجزاء لا يكون واجب الوجود لذاته بل الواجب هو الذي يصح له ذلك
الاجزاء متفارقة الجملة في الوجود ولا الجملة مفارقة الاجزاء وتعلق
وجود كل واحد بالاخر وليس واحد اقدم بالذات فليس شيء منها بواجب على
ان الاجزاء بالذات ما قدم من الكل وليس يمكننا ان نقول ان الكل اقدم
بالذات من الاجزاء فهو اما ان يكون متاخرا واما معا والاول باطل
لان فرض انه واجب الذات لا يكون من شيء اقرب منه الى الوجود واما
ايضا باطل لان العقل يحكم بان الجزء المقتضي والكل يكونان في مرتبة
واحدة معنى غير حقيقتها اي غير حقيقة تلك الماهية يعني لو كان
لواجب الوجود ماهية مركبة لكان تلك الماهية المركبة معنى غير
حقيقة تلك الماهية المركبة والمراد بذلك المعنى هو جزء تلك الماهية
المركبة وجزء المركب غير حقيقته يصدق عليه انه معنى غير حقيقة المركب

له ذلك وان كان لا يصح

حقيقة المركب غير حقيقة جزئيه لان حقيقة الجزء لا يكون عين حقيقة الكل
والا لم يكن الجزء جزء او الكل كلا وهي غير الماهية لانها جزء لتلك الماهية
المركبة من الوجود بلزم الخبار والجزء و متعلق بالوجوب ويكون
المعنى ان وجوب الوجود لو كان من لوازم ان يتعلق بتلك الماهية
ولا يجب به وبها بلزم ان لا يحكم بكونه الواجب بالذات واجبا باعتبار
ذاته بل باعتبار امر اخر ويحتمل ان يكون متعلقا بيلزمه وحاصله ا
لو كان من لوازم وجوب الوجود باعتبار وجوده اي باعتبار حقيقته
ان يتعلق بتلك الماهية ولا يجب بدونها فيلزم ان لا يكون ما فرض
انه واجب الواجب الوجود بالذات لان الواجب الوجود بالذات
هو ما لا يكون متعلق القوام بالغير بل الغير يكون متعلق القوام به
فبقي ان يكون واجب الوجود بالذات من حيث هو من دون التعلق
بتلك الماهية المركبة ويكون تلك الماهية المركبة قوامها
متعلق به لان قوامه متعلق بتلك الماهية المركبة وتلك الماهية
المركبة امر لاحق الواجب الوجود بالذات بل الواجب بالذات امر
وتلك الماهية المركبة لاحقة به ان كان يمكن اي ان كان
يمكن عدم العروض والحاصل ان الواجب الوجود متحقق القوام
بنفسه ولا يحتاج في قوامه الى تلك الماهية المركبة ويكون

تلك

تلك الماهية المركبة من كونها العارضة او اللاحقة بالقياس الى واجب
الوجود بالذات فان كان تلك الماهية بحيث يمكن عدم عروضها ولحوقها
بالنسبة الى واجب الوجود بالذات فيصدق ان واجب الوجود بالذات
يكون متحققا من حيث هو واجب الوجود بنفسه من دون كون تلك الماهية
عارضة ولاحقة بواجب الوجود والمتحقق القوام بنفسه ان لم يكن عروضها
عروضها ولحوقها فلا يفرز ايضا لان كل معلول بالقياس الى علة تامة
لا يمكن عدم لحوقه والحاصل ان العلة لا يكون قوامها متعلق بمعلولها
بل قوام المعلول متعلق بها فاذن ليست تلك الماهية المركبة التي
فرضت انها ماهية لواجب الوجود بالذات بل الواجب الوجود بالذات امر
اخر وتلك الماهية المركبة لاحقة به فيلزم خلاف الفرض فرض التركيب
في الواجب بالذات باطل وهذه اي لانيته مع ان ماهية الواجب
بالذات يجب ان يكون عين انيته ولا يجوز ان يكون له ماهية و
انيه بل ماهيته انيته واعلم ان البرهان السابق قد افاد نفي الكثرة
في الذات لان الكثرة مع الذات هي ان يكون ماهية وانية فلما
ثبت ان الماهية عين الانية فلا يكون كثرة مع الذات فلا يتجه
اما ان يلزم الخ هذا برهان على امتناع ان يكون في الواجب بالذات
ماهية وانية وحاصل ذلك البرهان هو انه اذا كان الوجود زائدا

على ماهية الواجب بالذات فلا يكون الوجود امرا ذاتيا له واذا لم يكن
ذاتيا له فثبوته له لا يكون الا من علة فتلك العلة لا يخ اما ان يكون هي
الذات الواجب بالذات فيلزم ان يكون الواجب بالذات محتاجا في
وجوده الى غيره فيكون ممكنا فيلزم ان يكون ما فرض انه واجب الوجود
بالذات ممكن الوجود بالذات هف واما ان لا يكون العلة امرا
سوى الواجب بالذات بل يكون علة وجود الواجب بالذات هي ذات
الواجب بالذات وهذا باطل ايض لانه اذا فرض ان امرا يكون علة
لامر اخر فتلك العلة ما لم يكن مسبوقا بالوجود يمتنع ان يتبع لها امر اخر
فاحية شئ لا يتصور الا لشئ موجود ان وجود العلة ان لم يكن علة
لمعلول تلك العلة لكن يكون وجود مع ما بالعلة لا يمكن قد عرفت
ان الشئ ما لم يثبت له الوجود لا يصح ان يتبع له امر اخر وهذا لا ينافي
ما تقرر عند المحقق من ان اللوازم الماهية مستندة الى الماهية
من حيث هي هي من دون مدخلية وجود الماهية لانا بينا فيما سبق
ان هذا الكلام هو ان وجود الماهية لا دخل له في لوازم الماهية
لان الماهية منفكة عن الوجود وعارية عنه يكون علة للازمها
فاذا ثبت ان العلة ما لم يكن محققة بالوجود لا يجوز ان يكون
علة لشئ ما فرض ان واجب الوجود بالذات علة لوجوده فلا

بد ان يكون مع الاتصاف بالوجود علة للوجود فذلك الوجود الذي هو مع
العلة اما ان يكون عين الوجود الذي هو معلول فيلزم تقدم الشئ على نفسه
او غيره فينقل الكلام اليه فاما ان يذهب الى غير النهاية وهو باطل لبطلان
التسلسل وللزوم كون شئ واحد جزئي حقيقي موجودا بوجودات متعددة
وايضا من قال ان الواجب بالذات كون علة لوجوده يلزم عليهم ان يكون
الشئ موجدا لنفسه وخالقا لنفسه وجاعلا لنفسه لان الموجد الخالق
والجاعل ليس الا المفيض للوجود وعلة للوجود وايضا اذا فرض ان
الواجب بالذات يكون علة لوجوده يكون الذات باعتبار ذاته
علة للوجود واذا كان باعتبار ذاته علة للوجود يكون الذات
باعتبار ذاته منشاء للاثار فيلزم ان يكون الذات عين الوجود
لان الوجود هو منشاء الاثار فاذا كان الذات منشاء الاثار
يكون عين الوجود فيلزم الكثر الى الفرد بالجملة شناعة زيادة
الوجود الواجب بالذات على ذاته اكثر من ان يحصى ولهذا ان
ان القائلين بزيادة الوجود الواجب على ذاته اذا
سائل عنهم قبل ان يقول على المفاسد اللازم لذلك القول
هل يجوز ان يكون الشئ خالقا لنفسه وجاعلا لنفسه فلا
يقدرون في الجواب الا ان يقولوا لا لان كل من كان له شعور

الموجد

ما اذا راجع وجدانه لم يجد من نفسه رخصة ان يقول انه يجوز
ان يكون الشيء خالقا لنفسه وفاعلا لوجوده لكن اذا قيل لهم
ان هذه المفاسد لازمة لكم فيلزمون هذه المفاسد ولا
يبالون به ان القائلين بالجزء الذي لا يتجزى يلتزمون المفاسد
التي يلزم على القول بالجزء ولا يبالون به فكان التزام هذه المفاسد
اسهل عندهم من الرجوع على القبول المفاسد وهذه شنشنة اعرفها
من امامهم فهو معلول لانك قد عرفت ان الشيء اذا كان وجوده
زايدا على ذاته فلا يجوز ان يكون فاعلا لوجوده لما مر فلابد
يكون فاعل وجود امر آخر فيكون معلولا   مقام الامر المقوم
يعني ان الشيء اذا كان له ماهية ذاتية يكون انية زائدة
على ماهيته واذا كانت زائدة على ماهيته لم يكن من مقومات
فلم يكن وجوده يقوم مقام مقوماته واذا انيته   بشرط
سلب العدم يعني ان الواجب الوجود مجرد الوجود الذي لا يكون
فيه شائبة قوة الوجود الممكن فان وجود الممكنات لا يخلو عن
شائبة عدم وشائبة قوة لان جميع الممكنات باعتبار ذواتها
داخلة تحت معنى ما بالقوة وبالجملة ان الوجود هو الفعلية وهي
قسمان احدهما فعلية صرفة لا يكون مشوبة لشائبة القوة

اصلا

اصلا وهذا هو فعلية الممكنات   وسائر الاوصاف ان
شرط سلب سائر الاوصاف ليس له تعالى صفة
كمالية زائدة على ذاته تعالى بل جميع صفاته الكمالية
كالعلم والقدرة وغيرهما عين ذاته تعالى
وهذا اثبات الحق ونفي الكثرة بعد
الذات ه تم الكتاب بعون
الملك الوهاب في ه
السادس عشر من شهر
شعبان المعظم ختم بالخير
والظفر ه
سنة ۱۰۷۰ ه
م م م
م

[illegible]

کیفیت نماز هدیه میت در شب اول دفن و این دو رکعت است که میخوانند در رکعت اول سوره الحمد
وآیة الکرسی یکمرتبه و در رکعت دوم سوره الحمد و سوره انا انزلناه ده مرتبه و بعد از سلام میگوید
اللهم صل علی محمد وآل محمد وابعث ثوابها الی قبر فلان و در روایتی دیگر چنین است که در رکعت اول
سوره الحمد یکمرتبه و سوره قل هو الله احد دو مرتبه و در رکعت دوم سوره الحمد یکمرتبه و سوره الهیکم
التکاثر ده مرتبه و بعد از سلام نماز میخوانند دعائی که مذکور شد و این روایت را صاحب کتاب موجز
در ملحق کتاب ذکر نموده و در بعضی از کتب اصحاب ما دیدیم که در نماز هدیه میت در رکعت اول بعد از
الحمد و آیة الکرسی یکمرتبه و سوره قل هو الله احد دو مرتبه و در رکعت دوم سوره الحمد و سوره
الهیکم التکاثر ده مرتبه باید خواند و این روایت را نقل کرده ام از نزد خود چیزی را داخل
[illegible]



